

GOVERNMENT OF INDIA  
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY  
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

CALL. No. 891.05/V.O.J.  
ACC. No. 31459

D.G.A. 79.  
GIPN—S4—2D, G. Arch. N. D., (57.—25-9-38—1,00,000.







7 B 9 1/2

VIENNA

# ORIENTAL JOURNAL

EDITED

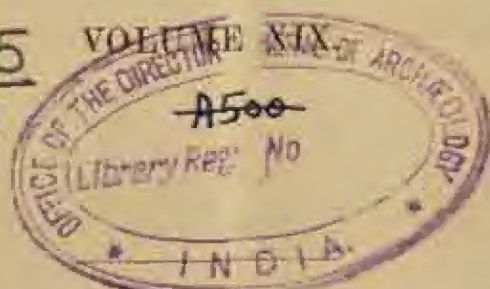
BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31459

891.05  
V. O. J.



VIENNA, 1905.

PARIS

ERNEST LEROUX

ALFRED HÖLDER

V. O. J. 891.05-1905 UNIVERSITÄTS-BUCHHANDLUNG  
VERLAGSSTELLE DER K. K. UNIVERSITÄT WIRTSCHAFTS.

OXFORD

JAMES PARKER & CO.

LONDON

LUZAC & CO.

TUEBINGEN

HERMANN LOESCHER

NEW-YORK

LEMOCKE & BUCHNER

Overseas: H. WITTMANN & CO.

BOMBAY

EDUCATION SOCIETY'S PRESS.

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.

Acc. No. .... 31459 .....  
Date .... 23-5-57 .....  
Call No. .... 891.05/Y.O.I. ....

## Contents of volume XIX.

### Articles.

	Page
Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern, von L. v. SCHNORRER . . . . .	I
Die Tanjore Handschriften von Harihara's Śaṅgārābandhapradīpikā, von RICHARD SCHMIDT . . . . .	24
Proben der mongolischen Umgangssprache (Fortsetzung), von WILHELM GAUCK . . . . .	29
Die Böhler-Mss. des Pañcatantra, von JOHANNES HEITEL . . . . .	62
Probleme der afrikanischen Linguistik, von CARL MEINHOFF . . . . .	77
Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehrebrecher bei den Semiten, von A. BÉLOUX . . . . .	91
Das syrisch-römische Rechtshuch und Hammurabi, von D. H. MÜLLER . . . . .	139
JAKOB KALL, von D. H. MÜLLER . . . . .	251
Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephania und glossiert sie. Eine These von D. H. MÜLLER . . . . .	265
Erinnerungen aus dem Orient, von AUGUST HAFTERS . . . . .	271
Die Mu'allaga des Tarafa, übersetzt und erklärt von BENHARDT GRUNER . . . . .	283
Hammurabi-Kritiken, von D. H. MÜLLER . . . . .	371
Zur Terminologie im Eherecht bei Hammurabi, von D. H. MÜLLER . . . . .	382
Zum Erbrecht der Tochter, von D. H. MÜLLER . . . . .	389
Miscellen, von EMIL BEHRER . . . . .	393

### Reviews.

A. M. DAPPA, <i>Grammatica sanscrita arina</i> , von HUGO SCHUCHARDT . . . . .	196
KARTUSIMAN, CHRISTIAN, <i>Altiranisches Wörterbuch</i> , von K. F. JOHANSSON . . . . .	232
JOSEF STRATONOWSKI, <i>Mešchita II., Kundsichwissenschaftliche Untersuchung von —</i> , von N. RENDOKAWANA . . . . .	289
M. WITTEWITZ, K. FLEISCH, <i>Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen</i> , von BENHARDT GRUNER . . . . .	314



	Page
Om. BANTHOLONAK, Die Gathas des Avesta; Zarathushtras Verspredigten, übersetzt von —, von J. KIRATE . . . . .	319
J. N. RAUTER, The Śrauta-sūtra of Drāhyāyana, with the Commentary of Dharmya, von M. WINTERNIETZ . . . . .	321
CARL BETOLD, Kebir Nagast, von TH. NÖLDEKE . . . . .	397
RICHARD GARBE, Die Bhagavadgītā, von L. v. SCHNORKEN . . . . .	411
AUGUST HAFSNER, Texte zur arabischen Lexikographie, von M. J. DE GORRE . . . . .	417
HERMANN OLDENBERG, Vedaforschung, von M. WINTERNIETZ . . . . .	419
ARTHUR ANTHONY MACDONELL, The Bṛhad-devatā, von M. WINTERNIETZ . . . . .	422

### Miscellaneous notes.

Das sogenannte Sāṅkhāyanaprātilākhya, von A. HILLEBRANDT . . . . .	239
Klapp-, cuprum, von A. LUDWIG . . . . .	239
Verwandlung durch Umbinden eines Fadens, von TH. ZACHARIAE . . . . .	240
Das Nāgarī-Alphabet bei JĀYĀ CHANDIN; das bengalische Alphabet bei G. J. KERN, von TH. ZACHARIAE . . . . .	243
Ud. gerget, 'Kirche', von H. SCHUCHARDT . . . . .	249
Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1905 bei der Redaktion der WZKM. eingegangenen Druckschriften . . . . .	487

## Über den Glauben an ein höchstes gutes Wesen bei den Ariern.

Vortrag, gehalten auf dem zweiten Internationalen Kongress für Allgemeine  
Religionsgeschichte in Basel, am 31. August 1904.<sup>1</sup>

Von

L. v. Schroeder.

Wenn wir etwa um die Mitte des vorigen Jahrhunderts an diejenigen, welche sich mit den Religionen des Altertums oder der Naturvölker als Forscher beschäftigten, die Frage gerichtet hätten: Welches sind die Anfänge religiöser Bildungen? — dann würde die Antwort der überwiegenden Mehrzahl gelautet haben: Der Anfang der Religion liegt in der Naturverehrung! — Heutzutage würde die Antwort auf jene Frage wohl wesentlich anders ausfallen. Es hat sich inzwischen die Theorie vom Seelenkult als dem Anfang aller Religion mächtig in den Vordergrund gedrängt. Diese Theorie hat sich in vieler Hinsicht als fruchtbar erwiesen, aber ihre radikale Durchführung gelangt zu unmöglichen Konsequenzen. Die Naturverehrung ist nicht einfach aus dem Seelenkult abzuleiten, wenn sie auch von diesem in hervorragendem Maße beeinflusst worden ist. Naturverehrung und Seelenkult verbinden und verschlingen sich

---

<sup>1</sup> Da die Zeit dieses Vortrages streng bemessen war, sah sich der Verfasser zur größten Kürze und Knappheit in seinen Mitteilungen gezwungen. Eine wesentliche Veränderung desselben für den Druck hätte anderweitige Unzuträglichkeiten ergeben und so erscheint er hier, in derselben Form, wie er gehalten wurde. Er enthält kurz zusammengefaßt eine Reihe von Forschungsergebnissen, welche im ersten Bande der noch unvollendeten „Altariischen Religion“ des Verfassers eingehend behandelt werden.

zwar vielfach, doch es sind beides selbständige, nebeneinander stehende Wurzeln der Religion.

Sind sie die einzigen solchen Wurzeln? — Die Frage muß, wie ich meine, entschieden verneint werden.

Wenn wir die Religionen der primitiven und primitivsten Völker näher betrachten, tritt uns eine merkwürdige Tatsache entgegen, die sich mit den Theorien vom Ursprunge der Religion aus Seelenkult oder Naturverehrung allein nicht in Einklang bringen läßt. Es ist dies der gerade unter ihnen weit verbreitete, wenn nicht allgemeine Glaube an ein höchstes gutes Wesen, das, oft schöpferisch vorgestellt, selbst gut ist und auch von den Menschen fordert, daß sie gut, gerecht, in mancher Beziehung selbstlos und aufopfernd handeln. Es wacht über den Handlungen der Menschen, wird oft, wenn auch nicht immer, das Böse bestrafend, das Gute belohnend gedacht. Dies höchste Wesen erscheint unter verschiedenen Eigennamen, wird aber auch oft allgemein, der Vater, der Alte des Himmels, der Macher oder Schöpfer, der Gute, der große Freund, der große Geist oder dem ähnlich benannt. Es war da, ehe die Welt und die Menschen da waren, ehe der Tod da war, und schon darum kann es nicht die Seele eines abgeschiedenen Menschen sein, so wenig wie irgend eine Naturerscheinung, wenn dies höchste Wesen auch nicht selten mit dem Himmel in Beziehung gebracht, in ihm wohnend und von dort aus wachend und herrschend gedacht wird. Dieses stets gütig und wohlwollend gedachte höchste Wesen wird bei den primitiven Völkern meist nicht durch Opfer und Gebete geehrt. Man ehrt es, indem man seinen Willen tut, indem man gut und recht handelt und dankt, jenem Wesen ähnlich. Wo ihm Opfer dargebracht werden, wird dies wohl mit Recht als eine Übertragung vom Seelenkult her angesehen. Gerade dieser Umstand, daß das höchste Wesen keinen eigentlichen Kult hat, während daneben ganze Scharen von gierigen, hungrigen und durstigen Geistern zahlreiche Darbringungen erhalten, deutet darauf hin, daß wir es hier mit einer total verschiedenen religiösen Konzeption zu tun haben. Man hat aber nur ganz unrichtigerweise aus diesem Umstande den Schluß gezogen,



daß dies höchste Wesen jenen Völkern wenig oder nichts bedeute, gegenüber den gefürchteten Seelen und Geistern.

Und doch ist gerade dieser Glaube eine Tatsache von der höchsten religionsgeschichtlichen Bedeutung, und dies um so mehr, als er sich gerade bei den kulturell am niedrigsten stehenden Völkern relativ rein und kräftig vorfindet. Diesen Glauben aus dem Seelenkult und der aus ihm hervorgewachsenen Ahnenverehrung ableiten zu wollen, ist ein vergebliches Bemühen. Er findet sich bei Völkern, die noch gar keine Ahnenverehrung, keinen Heroendienst entwickelt haben, wie z. B. den Anstraliern, Andamanesen, Feuerländern und Buschmännern, — Völkern, die den Seelenkult nur in der primitivsten Form kennen, die nur den Seelen unlängst verstorbener Menschen opfern und die Gestalten hervorragender Personen früherer Zeiten überhaupt nicht im Gedächtnis behalten haben. Wenn einige Völker dennoch dies Wesen als den Vater des ersten Menschen und also ihren eigenen Urvater bezeichnen, so bemerkt RÉVILLE ganz richtig, daß da eben das höchste Wesen zum Vorfahren, zum Urvater gemacht ist, nicht aber der Vorfahre zum höchsten Wesen. Es ist ähnlich wie auch Adam in der Genealogie bei Lukas als Sohn Gottes erscheint, weil er von ihm unmittelbar erschaffen ist. — Aber auch als der oberste Gipfel eines polytheistischen Pantheons ist dies höchste Wesen nicht zu fassen, wie TYLOR annimmt, weil es sich gerade sehr klar und deutlich bei Völkern findet, die gar kein solches Pantheon noch entwickelt haben. Es ist auch nicht die Spiegelung irdischen Königtums, wie andere Forscher glauben, schon darum, weil es sich bei Völkern findet, die noch kein Königtum kennen, keine höheren Sozialformen besitzen.

Es handelt sich hier um eine höchst einfache, aber zugleich freilich eminent wichtige Bildung. — um den primitiven Gedanken: Es ist Einer da, es muß Einer da sein, der alles gemacht hat; es muß Einer da sein, der da will, daß ich so und so handle, dies und das unterlasse usw. Dieser Eine braucht nicht notwendig im Himmel zu wohnen. Die Feuerländer dachten ihn sich als großen schwarzen Mann, der im Wald und in den Bergen haust, jedes



Wort und jede Tat des Menschen weiß und das Wetter darnach einrichtet. Aber es lag doch auch nahe, das höchste Wesen in die lichte Himmelsferne hinauf zu versetzen, ihn zum Alten des Himmels zu machen. Und man wird diese höchst einfache Konzeption, die keine irgend höher entwickelte Kultur voraussetzt, wohl zu den Elementargedanken des Menschengeschlechtes rechnen müssen, da sie ebenso wie andre Elementargedanken durch ein großes Material aus allen Teilen der Erde bezeugt ist.

Wenn man diesen Zeugnissen von dem Glauben an ein höchstes Wesen bei den primitiven Völkern jetzt damit zu begegnen und sie dadurch zu entkräften sucht, daß man europäische oder islamitische Beeinflussung annimmt, so erweist sich auch das als vergeblich. Wir finden jenen Glauben bei Völkern, die noch keine oder doch keine intimere Berührung mit Europäern oder Mohammedanern gehabt, die sich vor solcher Berührung ängstlich hüten, ja sie verabschauen. Wir sehen, wie dieser Glaube bisweilen gerade im bewußten Gegensatz zu den Predigten der christlichen Missionäre aufrecht erhalten und bewahrt wird, auch pflegt in demselben nichts zu liegen, was ihn als geistiges Lehnsgut erkennen ließe.

Der Glaube an ein höchstes gutes Wesen bildet neben Naturverehrung und Seelenkult eine dritte, mächtige Wurzel der Religion. Der Kern derselben ist unlöslich mit der Moral verbunden, dem Altruismus, der Idee des Guten, Gerechten. Mag das höchste Wesen mehr kräftig, energisch, aktiv, oder mehr blaß und passiv erscheinen, stets ist es durchaus gut gedacht, liebt, wünscht und will das Gute und Rechte. Wir finden gerade bei den primitivsten Völkern, wie Australiern, Andamanesen, Feuerländern, den festen Glauben, daß die Gebote der Moral den Willen dieses höchsten Wesens darstellen, seine Gebote und Forderungen sind. Bei andern Völkern ist dieser Glaube durch den überwuchernden Geisterkult oder auch die Naturverehrung zurückgedrängt und abgeblaßt, doch bezeugt die Tatsache der überall verbreiteten Gottesurteile, daß an eine höhere Macht geglaubt wird, welche die Guten und Unschuldigen beschützt, die Bösen der Strafe überliefert.

Man wende nicht ein, die Moral sei erst das Produkt einer allmählichen Kulturentwicklung. Schon das primitivste Volk hat seine Moral, ja tief in das Tierreich hinein reichen ihre Wurzeln, als Instinkt der Liebe, der gegenseitigen Hülfe, der Unterordnung unter gemeinsame Zwecke, als Instinkt der Selbstverleugnung, ja der Selbstaufopferung des Individuums im Interesse der Gattung. Mächtig waltet schon im Tierreich neben dem egoistischen auch der altruistische Trieb. Aber der Mensch erst wird sich dieses inneren Widerstreites bewußt und erkennt in dem altruistischen Triebe, der so oft seinen Interessen widerstrebt, einen fremden, einen höheren Willen, dem er sich unterordnen muß. Gerade das Bedürfnis, diesen Trieb zu begreifen, ließ den Glauben an ein höchstes gutes Wesen erwachsen.

Wenn heutzutage so oft behauptet wird, die Religion sei in ihren Anfängen ganz unabhängig von der Moral und keineswegs mit ihr untrennbar eng verbunden, so ist das wahr und falsch zugleich. Wahr, — denn Naturverehrung und Seelenkult haben in der That ursprünglich gar keine Beziehung zur Moral und gewinnen solche allenfalls erst später, auf sekundärem Wege. Falsch, — denn der Glaube an ein höchstes gutes Wesen ist mit der Moral von Hause aus engstens verbunden, ja aus ihr und mit ihr erwachsen.

Wie Naturverehrung und Seelenkult sich miteinander verbinden und verschmelzen können, ist schon öfters gezeigt worden. Aber auch der Glaube an ein höchstes gutes Wesen kann ähnliches erfahren. Er kann sich der Vorstellung von Seelen und Geistern ohne Körper anähnlichen, — dann wird das höchste Wesen zum großen Geist, und diese Entwicklung ist sogar die Regel, — sie ist um so natürlicher, als das höchste Wesen ja groß und mächtig gedacht, doch den Blicken des Menschen nicht sichtbar ist. Die Vorstellung vom höchsten guten Wesen kann aber auch mit dem Himmel, der höchsten, erhabensten Stätte, der herrlichsten Naturerscheinung, in Zusammenhang gebracht werden und so mit noch einer andern Wurzel der Religion, der Naturverehrung, verwachsen. Denkt man sich dann das höchste, gute, schöpferische Wesen als großen Geist,



als Vater und Lenker der Welt und der Menschen, im Himmel wohnend oder gar geradezu „Himmel“ genannt, mit ihm quasi identifiziert, dann sind in dieser einen Vorstellung alle drei Wurzeln der Religion zusammengewachsen, und es läßt sich begreifen, daß dieselbe eben darum besonders stark und siegreich sein muß. Diese Entwicklung beobachten wir in der Tat an manchen Punkten der Erde. Sie dürfen wir, wie ich glaube, auch für die Urzeit unserer Vorfahren, der Arier oder Indogermanen behaupten.

Die Kultur der arischen Urzeit war noch eine recht primitive, wie die Vergleichung lehrt. Ebenso war auch Religion und Kult jener Zeit durchaus primitiver Art, aufs nächste denen der sogenannten Naturvölker verwandt. Von den drei großen Wurzeln der Religion war die Naturverehrung am stärksten entwickelt, waltete mächtig vor und gab dieser Religion recht eigentlich ihr Gepräge. Aber auch der Seelenkult und die Verehrung der Seelengötter und Seelenheerführer ist deutlich nachweisbar vorhanden. Wir werden nun schon a priori vermuten müssen, daß auch dies primitive Volk der Urarier, wie andre primitive Völker, den Glauben an ein höchstes gutes Wesen ebenfalls nicht entbehrte. Und in der Tat, ich zweifle nicht daran, daß der Himmelvater der arischen Urzeit, der Dyāus pitar oder D. pappā, eben dieselbe Vorstellung repräsentiert, — dieselbe, die uns bei andern Primitiven als der Vater oder der Alte im Himmelland, der Gute, der große Freund, der Schöpfer begegnet. Es ist die Vorstellung des höchsten guten Wesens, das über der Moral, über der heiligen Ordnung, über Recht und Treue wacht, fest verwachsen mit der erhabenen Vorstellung des allumfassenden, leuchtenden Himmels, der aber auch in Donner und Blitz zürnen, erschrecken und strafen kann, — eine Verbindung, die besonders begreiflich erscheint, wenn man sich der mächtig vorwaltenden Naturverehrung der arischen Urzeit erinnert.

Fassen wir nun, um die Stützen dieser Behauptung zu prüfen, jene Göttergestalten vergleichend ins Auge, welche als rechtbürtige Abkömmlinge der erwähnten urarischen Vorstellung bei den einzelnen arischen Völkern anzusehen wären. Es fällt bei einer solchen Ver-

gleichung bald in die Augen, daß Griechen und Römer die verschiedenen Züge und Benennungen der alten Göttergestalt in einer Person fest zusammengefügt erhalten haben, während bei Indern und Germanen der Trieb vorwaltet, die verschiedenen Namen und charakteristischen Züge desselben großen Wesens als selbständige Gestalten sich von demselben ablösen, abspalten zu lassen, — Hypostasen, Parallelgestalten, die dann enger oder loser noch zusammenhängen. Griechen und Römer bewähren dabei mehr künstlerischen Formsinn, mehr Logik und Strenge des Denkens, Inder und Germanen mehr eine fort und fort wuchernde Phantasie und Neuschöpfungslust. Slawen, Lätauer, Kelten, Phryger und Skythen bieten uns nur einzelne, wenn auch höchst schätzbare Namen und Züge des großen Gottes, — während bei den übrigen Ariern fast alles Vergleichsmaterial fehlt.

Bei den Indern ist der Träger des alten Namens Himmelvater, Dyāus pitar, schon in vedischer Zeit ganz in den Hintergrund gedrängt, verblaßt und fast inhaltlos geworden. Nur als Vater der Götter, als Gatte und Befruchter der Mutter Erde lebt er noch fort. Ein anderer Name des alten Himmels Gottes hat sich als selbständige Gestalt von ihm abgelöst und hat den vollen Inhalt der alten Göttergestalt geerbt: Varupa, der Umfasser, der allumfassende Himmel, in erster Linie der Nachthimmel, der als sternengeschmücktes Firmament die erhabenste Offenbarung der Himmelserscheinung darstellt. Die ethische Größe dieses Gottes ist bekannt. Er ist der große Lenker und Regierer der ewigen, heiligen Ordnung, des Rīta, in der Natur wie im Menschenleben, in der physischen wie in der sittlichen Welt. Er hat die Welt geschaffen und geordnet. Seinem Willen folgen Götter und Menschen. Von seiner himmlischen Veste aus sieht er alles Tun der Menschen, kennt alle ihre Gedanken, weiß was getan ist und was noch getan werden wird. Er straft mit Krankheit und andrem Elend. Zu ihm flüchtet der schuldbeladene Mensch und fleht um Vergebung seiner Sünde, um Befreiung von den Fesseln seiner Schuld, — und von ihm wird das große Wort gesagt, daß er sich sogar des Sünders erbarmt. Mir gebricht die Zeit, die erhabene



Größe des Gottes zu schildern, ich darf sie ja aber auch als bekannt voraussetzen. Nur das sei noch hervorgehoben, daß Varuna keineswegs Nachthimmel allein, sondern Himmelsgott überhaupt und höchstes gutes Wesen ist. Er schaukelt ja auch im Sonnenschiff, hat der Sonne ihre Pfade gebahnt, waltet mit Mitra vereint im Gewitter usw. Wohl aber scheint die Konzeption dieser großen Göttergestalt von der erhabenen Erscheinung des gestirnten Nachthimmels ausgegangen zu sein. Diese im Verein mit dem großen ethischen Kern des Gottes, das sind die Hauptkonstituenten seines Wesens, die beiden großen Säulen, auf denen es ruht. Wie erinnern uns gleich jenes Kantschen Wortes, das die Zeitgenossen ihm auf die Wand seiner Grabkapelle setzten: 'Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.' KANT hätte damit vor 3000 Jahren ein Prophet des Varuna werden können! Und auch ein andrer großer Arter der Neuzeit greift, wenn er von Gott reden will, gleich nach dem Bilde des allumfassenden, gestirnten Himmels:

Der Allumfasser, der Allhalter,  
Faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst?  
Wölbt sich der Himmel nicht da droben?  
Liegt die Erde nicht hier unten fest?  
Und steigen freundlich blickend  
Ewige Sterne nicht herauf? — —

Was in KANTS und GOETTES Worten sich offenbart, ruht, wie ich glaube, auf uralter arischer Anschauung, — unbeschadet der individuellen Größe des Gedankens und des Ausdrucks.

Neben Varuna aber stehen seine Brüder, die andern Adityas, die sich alle nur als selbständig gewordene Abspaltungen seines Wesens, personengewordene Namen und Eigenschaften des großen Gottes erweisen. Als Personen sind sie nichts, blutlos, interesselos. Doch in wertvollster Weise ergänzen sie jenen in seinem Wesen. So Mitra, der Freund, der die Menschen freundschaftlich verbindet, der seit uralten — wie die Vergleichung des avestischen Mitra lehrt

— über der Freundschaft, der Treue, den Verträgen, dem gegebenen Wort, dem Eid, den Bündnissen wacht. Nicht ein alter Sonnengott, wie man wohl gemeint hat, — das ist er weder im Veda, noch im Avesta, er ist das bei den Persern erst später geworden —, sondern seit Alters das höchste Wesen als Wächter über der Treue, in Wort und Freundschaft,<sup>1</sup> Bund und Vertrag. Er ist sowenig Sonnengott und so ganz mit Varupa Eins, daß die Sonne im Veda das Auge des Mitra und des Varupa genannt werden kann, d. h. des höchsten Wesens, des Himmelsgottes in dieser Doppelfassung. Dem Mitra nächstverwandt ist Aryaman, der Getreue, der gute Freund und Genos, ein andrer Gott der Treue und Ergebenheit, der ursprünglich über dem ehelichen Bunde, insbesondere wohl der treuen Ergebenheit des Weibes gegenüber dem Manne zu wachen scheint.

Eine ganz andre Seite des höchsten guten Wesens repräsentiert Bhaga, der milde, freundliche Gott, der gütig und reichlich Spendende, — eine sehr charakteristische Konzeption des höchsten Wesens als des durchaus gütigen und wohlwollenden. Ihm nächst verwandt, ja nur ein bloßer Doppelgänger des Bhaga ist Amṛa, der freundlich theilgebende Gott. Endlich Dakṣha, das höchste Wesen als weiser Schöpfer und Vater der Götter gedacht. Der 7. Aditya wird nicht genannt, — welcher Gott diese Stelle ursprünglich ein-

<sup>1</sup> Unter Freundschaft ist hier natürlich etwas andres gemeint, als spätere Zeiten darunter verstehen. Es handelt sich nicht um sentimentale Beziehungen, sondern um ein weit primitiveres Treueverhältnis. Die Freunde, das sind in der alten Zeit die Stammesgenossen, die Verwandten und die Verbündeten, mit denen man durch Bund und Vertrag in ein Friedensverhältnis getreten ist. Es ist sehr charakteristisch, daß das slavische Wort *Miró*, welches dem indischen Mitra 'Freundschaft' entspricht, die doppelte Bedeutung 'Volksversammlung' und 'Frieden' hat. In der Volksversammlung finden sich eben die Stammesgenossen, die Blutsverwandten und Verwandten zusammen, — das ist die 'Freundschaft' im älteren Sinne; wird aber durch Bund und Vertrag zwischen zwei Stämmen die Fehde beendet, der Friede geschlossen, dann ist das auch 'Freundschaft'. — Ebenso wird durch die Verheiratung eine neue 'Freundschaft', d. h. Verwandtschaft, gewonnen — und in diesem Sinne, für 'Verwandtschaft', ist uns das Wort aus älterer Zeit auch noch geklärt. — Nur um Freundschaft in diesem Sinne handelt es sich bei Mitra und auch bei Aryaman.



nahm, welche Hypostase des Himmelsgottes die Reihe ursprünglich in vorvedischer Zeit ergänzt haben dürfte, läßt sich, wie ich meine, mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Es fehlt in dieser Reihe eine sogar sehr wichtige Gestalt des Himmelsgottes, die eigentlich nicht fehlen dürfte, — der Himmelsgott als der gewitternde, als der im Gewitter zürnende und schreckende, aber auch segnende und befruchtende Gott. Später sehen wir Indra an dieser Stelle, zu den Adityas gerechnet (Väl. 4, 7 und TBr 1, 1, 9, 1—3), — aber Indra, der derbsinnliche, trink- und oßlustige Gewitterriese, paßt seinem ganzen Wesen nach nicht in die Reihe dieser Götter. Er hat hier aller Wahrscheinlichkeit nach einen älteren Gewittergott verdrängt, der den Adityas wesensähnlicher war, und das kann kein anderer gewesen sein als Parjanya, — ein Gott, der in der erhabenen Schilderung des Rigvéda sehr deutlich gerade als das hervortritt, was wir vermissen, als der im Gewitter zürnende, die Übelthäter schreckende und schlagende Gott, der aber doch auch im Regenguß befruchtet und segnet, — ein Gott, der ganz frei von Indras Schwächen, groß und rein dasteht, der Adityas würdig, ein Bestrafer des Bösen. Ihn allein neben Dyāns und Varuṇa nennt der Rigvéda ‚Herr‘ und ‚unser Vater‘ zugleich (*dsurah pitā nah*); und deutlich entsprechen ihm bei den verwandten Völkern die verwandten Gestalten des Perkunas-Pelrkons-Fjörgyn.<sup>1</sup>

Varuṇa und seine Brüder heißen Adityas, Söhne der Aditi, d. i. der Nichtgebundenheit, der Freiheit. Welche Freiheit gemeint ist, halte ich nicht für zweifelhaft. Nichts ist charakteristischer für diese Götter, als daß sie fort und fort angefleht werden um Befreiung von

<sup>1</sup> Bezüglich der Form müssen wir annehmen, daß Parjanya auf älteres Parjanya zurückgeht (vgl. Grassmanns Wörterbuch s. v.); die Erweichung von *e* zu *j* findet eine genaue Parallele in dem vedischen *tāj* *j* ‚Kinder, Nachkommenschaft‘ neben dem ganz gleichbedeutenden *tāc*. Sie läßt sich auch durch andre Erwägungen noch stützen, wie z. B. die Wahrnehmung praktisierender Formen im Veda, namentlich aber durch Annahme volksetymologischer Anlehnung an die Wurzeln *par* ‚füllen‘ und *jan* ‚zeugen‘. Parjanya ist ja ein durch den Regen in hervorragendem Maße befruchtender, zugehöriger Gott.

den Fesseln und Stricken der Schuld, der Sünde. So ist Aditi nicht die Unendlichkeit, wie man wohl gemeint hat, sondern die Freiheit von Schuld und Sünde, die sittliche Freiheit.

In diesem Sinne singt der große Dichter Vasishtha:

Wir möchten frei von Banden sein, ihr Adityas,  
Vor Göttern und vor Menschen eine feste Burg!<sup>1</sup>

Aditi ist eine abstrakte Gottheit rein indischer Prägung, ihre Söhne aber sind älter als sie. Schon die indopersische Einheitsperiode kannte einen entsprechenden Götterkreis, den höchsten Himmelsgott mit ethischem Kern, umgeben von sechs wesensverwandten Genien, Hypostasen, Abspaltungen seines eigenen Wesens. Auf diesen Kreis geht der persische Ahuramazda mit seinen sechs Amesha spentas zurück, nur daß die Reformation des Zarathustra aus den letztern rein abstrakte Gestalten gemacht hat. Sie hat auch den alten Himmelsgott in eine höhere, geistigere Sphäre hinaufgehoben, hat die Naturseite seines Wesens so gut wie ganz abgestreift, hat ihn zum rein geistigen Schöpfer und Lenker der Welt gemacht und das Ethische seines Wesens so scharf, so energisch herausgearbeitet, wie kein andres arisches Volk, so daß nun die ganze Weltentwicklung als ein Kampf dieses höchsten guten Wesens mit dem ihm entgegenstehenden Reiche des Bösen erscheint. Hier wird er auch nie mehr Himmel genannt, sondern nur Ahuramazda, der weise Herr. Bagha, der Gütige, aber blieb sein Beinamen und bedeutet hier geradezu so viel wie Gott. Neben ihm blieb Mithra als ein großer Gott der Treue bestehen, mit Ahura eng verbunden, ja bisweilen ihm gleich hoch gewertet.

Wie der große Gott, der Vorfahr des Ahura und Varupa zugleich, in der indopersischen Zeit genannt wurde, steht nicht ganz fest. Er trug wohl auch mehr als einen Namen. Man nannte ihn vielleicht Dyäus Asura ‚Himmelherr‘ wie BRADKE vermutet hat, oder auch Asura ‚Herr‘ allein; vielleicht auch noch Dyäus pitara ‚Himmelvater‘, vielleicht daneben auch Varupa-Varepa ‚der Um-

<sup>1</sup> Rv 7, 22, 1: *Adityāṁ adityaṇāṁ aydman  
pūṣṭiṁ devatāṁ vāsantaṁ vāṛiṣṭatāṁ.*



fasser'. Es sind das alles Namen desselben alten Himmelsgottes und höchsten guten Wesens. Die Siebenzahl des Kreises, dessen Mittelpunkt er bildet, beruht wohl nur darauf, daß die Sieben schon der indopersischen Einheitsperiode als heilige Zahl galt, — vielleicht, ja wahrscheinlich, zufolge babylonischen Einflusses. Im übrigen sind es rein arische Götter und Oltmanns Theorio, nach welcher Varuna ursprünglich ein semitischer Mondgott wäre, ist ganz ohne Boden, — wie ich schon früher gezeigt habe.

Wenden wir uns zu den Griechen, so unterliegt es keinem Zweifel, daß wir in ihrem Zeus oder Ζεύς πατήρ den direkten Abkömmling des urarischen Himmelvaters vor uns haben, wie schon der Name besagt. Hier dürfen wir uns vor allem nicht irre machen lassen durch jene Liebes- und Ehebruchsgeschichten, die von lusternen Dichtern so viel und gern variiert worden sind. Sie ruhen auf der uralten Vorstellung von der allgewaltigen Zeugungskraft des Gottes, aber sie sind zweifellos erst später, erst auf griechischem Boden entwickelt, vielleicht zum Teil unter fremdem Einfluß. Weder der altrömische Jupiter, noch die entsprechenden Götter der Inder, Perser, Germanen usw. wissen etwas davon. Und es lebt im griechischen Kultus ein echteres, reineres Bild des Gottes und spiegelt sich auch in den Gedanken ernsterer Dichter und Philosophen. Zeus ist unbestritten der höchste Gott des ganzen hellenischen Volkes, — er ist der Himmelsgott, nicht nur Liebthimmelgott, im Aether wohnend, sondern auch der Wolkensammler, der in Donner und Blitz zürnt und schreckt. Er ist der Vater der Götter und Menschen, ihr Regierer und Lenker, der König der Welt. Zeus ist aber auch der Gott der heiligen Ordnung, auf welcher alle menschliche Gemeinschaft ruht; der Gott, der Familie und Staat, das häusliche und eheliche Leben schirmt; der über der Volksversammlung wie über der Vereinigung der hellenischen Stämme schützend und überwachend thront; der Gott, der über der Treue, über Eiden und Verträgen wacht, der Schwurgott; der Gott, der Freundschaft und Völkerbündnisse schützt und heiligt; der Gott, der den Frevel furchtbar straft, der ihn aber auch milde und gnädig zu sühnen und zu tilgen

vermag; kurz, der große sittliche Gott, der es wohl verdient, wenn er auch „der Gott schlechthin,  $\delta \theta\epsilon\acute{o}s$ , genannt wird.

Es ist kein Zweifel, wir haben in ihm den Himmels-gott und das höchste gute Wesen in einer Person, wie in Varuna. Er ist aber auch Gott des Krieges und Sieges, der Siegverleiher, — eine Eigenschaft, die wir bei Varuna und seinen Brüdern kaum ausgeprägt finden. Eine geschlossene, herrlich künstlerisch ausgeprägte Gestalt, die als Eigenschaften und Beinamen jene verschiedene Züge in sich vereint, welche in den Brüdern des Varuna sich von diesem selbstständig abgelöst haben. Der  $\text{Zeus}$   $\text{πατήρ}$ ,  $\alpha\lambda\beta\epsilon\rho$ :  $\nu\alpha\alpha\nu$ ,  $\mu\epsilon\lambda\acute{\alpha}\chi\eta\varsigma$ ,  $\beta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho$ ,  $\beta\alpha\beta\rho\iota\varsigma$ ,  $\kappa\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ ,  $\epsilon\rho\omega\iota\varsigma$ ,  $\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ ,  $\gamma\alpha\rho\eta\lambda\iota\varsigma$ ,  $\epsilon\theta\iota\omega\varsigma$ ,  $\epsilon\tau\alpha\rho\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\epsilon\gamma\epsilon\rho\alpha\iota\varsigma$ ,  $\beta\omicron\upsilon\lambda\alpha\iota\varsigma$ ,  $\beta\lambda\alpha\upsilon\theta\acute{\epsilon}\rho\iota\varsigma$ ,  $\acute{\alpha}\lambda\iota\epsilon\theta\epsilon\rho\iota\varsigma$ ,  $\chi\alpha\lambda\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma$ ,  $\omega\tau\epsilon\rho$  usw. usw. ist doch immer derselbe eine Zeus! Nur ein alter Name des Himmels-gottes hat sich hier selbstständig als Person abgelöst: Uranos, der Großvater des Zeus und Urvater des Göttergeschlechtes, der Gatte der Erde, — der hier also wesentlich in derselben Stellung erscheint wie Dyäus im Rig-veda. Sein Name fällt mit dem des Varuna zusammen, wie der des Dyäus mit Zeus. Dem Wesen nach aber entspricht vielmehr Varuna dem Zeus, Uranos dem Dyäus. Der urarische Himmels-gott trug beide Namen, der Leuchtende und der Umfasser, Liebthimmel und Firmament. Sie konnten bei einer Spaltung sich so oder so verschieben und theilen, es konnte ebensowohl der Liebthimmel wie der Umfasser den ethischen Kern des alten Himmelvaters erben, — das war nicht wesentlich. Wenn man aber früher, pedantisch an die Namen sich haltend, nur immer Dyäus mit Zeus, Varuna mit Uranos verglich, dann mußte das freilich ergebnislos bleiben; — aber nur, weil man nicht richtig zu vergleichen wußte und ganz unter dem Baune der sprachlichen Formen stand.

Die Römer bieten uns in ihrem Jupiter ebenso unzweifelhaft den urarischen Himmelvater, nur in römischer Prägung. Er ist unbestritten seit Alters der höchste Gott der italischen Arier. Er ist Himmels-gott, Liebthimmelgott, Herr des lichten Tag- wie des strahlenden Nachthimmels; ebenso aber auch der Regen, Donner- und Blitzgott, Jupiter Pluvius, Tonans, Fulgur. Er ist der Vater,



ist der Lenker und Regierer der Welt, der Götter und Menschen. Er ist der gute, freundliche, spendende, segnende Gott: Jupiter Almus, Frugifer, Ruminus, Liber. Er ist aber auch nicht minder der ernste, strenge, große Gott der geheiligten sittlichen Ordnung, des Rechtes, der Treue, der Schwüre, der Verträge und Bündnisse. Als Jupiter Terminus schützt er das Grundeigentum, als Dins Fidius, Jupiter Lapis und Feretrius ist er der große Treugott und Schwurgott im privaten wie im öffentlichen Leben. Besonders eindrucksvoll ist dieser letztere Jupiter Lapis-Feretrius, der Jupiter 'Stein', der schlagende Gott — Feretrius von ferire —, dessen Priester, die Fetialen, im Namen des Gottes die Völkerbündnisse zu schließen, den Schwur im Namen des römischen Volkes zu leisten hatten. Der Stein, das Symbol des Gottes, ein Kiesel, im ältesten Jupitertempel Romis aufbewahrt, ist ein Donnerstein. Es ist unzweifelhaft der im Gewitter zürnende und schlagende Himmelsgott, der hier als Rächer des Treubruchs angerufen wird. Dieser Gott wacht über dem Bunde der lateinischen Völker, wie Zeus über dem der hellenischen, er ist insbesondere Schutzgott des römischen Staates. Er wacht aber auch über dem ehelichen Bunde, spielt bei der Eheschließung eine Rolle, ist Glücks- und Segensgott der Familie. Ein reiner und heiliger Gott, dem die bekannten Liebeshändel des Zeus ganz fremd sind. Noch mehr fast als dieser erscheint er aber auch als großer Kriegs- und Siegesgott seines Volkes. Auch er ist wie Zeus eine einheitliche, große Gestalt, noch strenger geschlossen wie jener. Dins Fidius, Terminus, Liber spalten sich freilich im Laufe der Zeit als selbstständige Gestalten von ihm ab, — doch ohne daß der Zusammenhang ganz abreißt, ohne daß dadurch der große Gott an Einheit und Größe etwas verliert.

Noch energischer ist bei den Germanen der alte Himmelsgott zum Kriegsgott geworden. Dabei ist es nicht von wesentlicher Bedeutung, ob der Name Zio-Tyr mit Dyäus und Zeus unmittelbar zu identifizieren ist, oder ob er, wie jetzt einige wollen, auf altes *Deiwos* zurückgeht und eigentlich 'der Gott' bedeutet. Im letzteren Falle wäre er eben als der Gott schlechthin bezeichnet, wie auch Litauer



und Letten ihren höchsten Gott nannten, wie nur der höchste Gott heißen kann. Sehr möglich übrigens auch, daß hier beide Formen — *Dyāus* und *Deiwos* — in einer zusammengefloßen sind, nachdem sie durch lautliche Prozesse identisch geworden. Daß *Zio* aber nicht nur oberster Gott und Kriegsgott<sup>1</sup> war, sehen wir deutlich aus dem altfriesischen *Tiuz Thingsaz*, — dem kriegerischen *Zio*, der zugleich über der Recht sprechenden Volksversammlung, dem *Thing*, wacht und ihm idealiter vorsitzt, — ähnlich wie der *Zeus ἀγοραῖος, βουλαῖος*. Das kann nur der Gott sein, der über Recht und Unrecht wacht, der ethische Gott, das höchste gute Wesen. Ihn kannten noch andre germanische Stämme, wie der Name des Dienstag als *Dingstag*, *Dingsedach*, neben *Ziēstac*, beweist. Die Friesen aber besaßen in ihrem Fosite auf Helgoland die kraftvolle Parallelgestalt eines großen Gottes, der alles Rechtes Urquell ist. Baiern und Österreicher haben einen ganz anderen Namen für den Dienstag: *Eritag*, *Erechtag*, — und schon längst hat man mit Recht einen anderen Namen desselben Gottes daraus erschlossen: den Namen *Ero*, *Eri*, *Erch*. Dieser Name wird jetzt ganz richtig, z. B. von *Mook*, mit dem vedischen Adjektiv *arya* zusammengebracht. So erklärt sich am besten die Form *Erch* neben *Eri*, ähnlich wie *Ferge*, *Scherge* auf *fario*, *scario* zurückgehen. *Arya* aber bedeutet ‚freundlich, hold, treu zugetan‘ und wird im *Veda* nicht selten von Göttern wie auch von Menschen gebraucht. Es ist aufs nächste verwandt mit *Aryaman*, welcher Name nur durch das Suffix *man* erweitert erscheint, — ja man kann es geradezu *Aryaman* gleichsetzen, als wesentlich gleichbedeutende Nebenform. Und so finden wir, daß der kriegerische Himmelsgott der Germanen auch einen Namen trug, der von dem des *Aditya Aryaman* nur durch den Mangel eines erweiternden Suffixes abweicht. Auch er hieß der Freund, der Getreue, der gütige, freundliche Gott. Das in *Eri* fehlende Suffix

<sup>1</sup> Wenn *Saxnôt*, wie die Germanisten annehmen, ebenfalls ein Beinamen des germanischen Himmelsgottes ist, dann spricht sich in demselben seine kriegerische Natur unmittelbar deutlich aus, denn *Saxnôt* heißt ‚Schwertgenöß‘ (vgl. W. Geier, *Handbuch der germanischen Mythologie*, p. 214).

man zeigt ein andrer Name des germanischen Himmels Gottes, der in andrer Art wohl auch mit Aryaman verwandt sein dürfte: Irmin, Ermin, nach dem sich die Erminonen nannten. Andre Namen desselben Gottes stecken in den Namen der Ingvaenen und Istvaenen. Ingvi hieß der Freund, der enge, nahestehende Freund,<sup>1</sup> wie Much gezeigt hat, bedeutete also ganz dasselbe wie Mitra, resp. auch Aryaman; Istvi ‚der Echte, Wahre, Wahrhaftige‘, mit slavischem *istavŭ*, *istŭ* ‚wahr, recht‘ verwandt, wie Henzen gezeigt hat. Ingvi begegnet uns auch in Skandinavien und ist ein Beinamen des Freyr, der — wie Moak ganz richtig darlegt — ebenfalls als eine Hypostase des altgermanischen Himmels Gottes zu betrachten ist. Freyr bedeutet der Herr (= *frauja*, *frŭ*), dasselbe also wie Ahura-Asura bei Persern und Indern. Seinen Doppelnamen Yngvi-Freyr könnte man geradezu durch Mihra-Ahura, resp. Mitra-Asura, übersetzen. Bevor Odin im Norden zum großen Himmels Gott aufstieg, nahm wahrscheinlich Freyr diese Stellung ein, wenigstens in Schweden.<sup>2</sup> Noch nennt ihn die Edda einmal den Fürsten der Götter und es heißt, die Götter seien vom Geschlechte Yngvifreys. Freyr ist Lichtgott und Herr über Regen und Sonnenschein, der alles gedeihen läßt. Er erscheint vor allem als der reichlich spendende, segnende Gott, ein Jupiter Liber und Almus, ein Bhaga. Aber er ist auch der Schürmer des Friedens und des Rechtes, der Rächer erlittener Unbill, er ist, wie Jupiter und Zeus, in ganz hervorragendem Maße der altskandinavische Schwurgott, — neben Njördhr, einer andren Hypostase des Himmels Gottes, einem ganz zurückgedrängten Göttervater und Segensgott, einem älteren Freyr oder Bhaga, — wie andererseits auch neben Odin und Thörr, dem späteren Himmels Gott und dem späteren Gewittergott. Und in diesen Eigenschaften erkennen wir seinen alten

<sup>1</sup> Vgl. gotk. *ingra* ‚enge‘, für den Bedeutungsübergang das griech. *ἐγγιστος*, englisches *strait*, *close*.

<sup>2</sup> Schon Freyr hatte wohl in Schweden den Týr in den Hintergrund gedrängt, als Odin kam. In Norwegen blieb Týr wohl noch länger in seiner alten Stellung. Nach Paolus wäre Týr noch im 6. Jahrh. der höchste Gott in Skandinavien gewesen (vgl. W. Dornum a. a. O., p. 217).



othischen Kern. Auch Heimdallr ist eine verdunkelte Hypostase des alten Himmelsgottes, was schon GRIMM geahnt hat, — Heimdallr, der über der Welt Leuchtende, der himmlische Wächter, dessen Kinder und Söhne die Menschen heißen. Der ganze, alte, durch den Odinkult zurückgedrängte Götterkreis der Vanen, der lichten, freundlichen Himmelsgötter, der ‚Freunde‘, wie MUCH den Namen überzeugend erklärt hat, ist dem der indischen Adityas wesensverwandt. Es fehlt aber auch nicht daneben die Hypostase des donnernden Himmelsgottes, und das ist der alte, verdunkelte Fjörgynn, — während Thörr einer völlig andren Gestalt, dem Gewitterriesen Indra verwandt ist. Fjörgynn fällt mit Parjanya zusammen, den ich als den 7. Aditya reklamiere; nicht minder mit den Perkunas-Pehrkons der Litauer und Letten.

Ehe ich von diesen rede, nur ein Wort von den Kelten. Wir wissen ja nur wenig von ihrer Religion, dennoch hat MUCH es sehr wahrscheinlich gemacht, daß auch bei ihnen der Himmelsgott wesentlich kriegerisch gedacht ist, wie bei den Germanen. Auch königlich ist er gedacht, auch ein Lichtgott, ein Donnergott, — in mehreren Hypostasen. Das muß uns heute genügen.

Bei den Letten und Litauern wurde, wie es scheint, der alte Himmelsgott als ‚der Gott‘ schlechthin oder ‚Gottchen‘ bezeichnet, *diēcas*, *deiwinsch*. Es geht dies schon aus der Rolle hervor, welche dieser Gott oder Gottchen in den Mythen und Liedern jener Völker spielt, wie schon MAXMUNDT gesehen hat. Es wird weiter durch den Umstand bestätigt, daß die benachbarten finnisch-estnischen Völker den Himmel geradezu mit dem altarischen Namen für ‚Gott‘ benennen: *taivas*, *täivas*, aus dem arischen *deivos* ‚Gott‘ entstanden. Daneben aber finden wir den Donnergott Perkunas-Pehrkons, den gewitternden Himmelsgott — ein Jupiter Tonans, Fjörgynn-Parjanya — bald als besondere Gestalt neben ihm, bald aber auch gar nicht von ihm zu unterscheiden, mit ihm identisch. Denn, wie schon GRIMM bemerkt und SOTAIRES bestätigt, den Litauern ist ihr Perkunas geradezu ‚der Gott‘, *diēcas*, *deivaitis*. Wir sehen, die Ablösung, die Hypostasierung ist hier nicht völlig vollzogen, sie ist gewissermaßen nicht



bis zur Wurzel durchgeführt. Lichthimmelgott und Gewittergott sind unterschieden und doch auch wieder eins.

Bei den Slawen steht es ähnlich, nur daß wir da doch wenigstens etwas mehr wissen. Sowohl die südlichen wie auch die nördlichen Slawen glaubten schon in der Heidenzeit, nach dem Zeugnis des PROKORUS, HEIMOLD u. a., an einen höchsten Gott, der im Himmel waltet und alles regiert. Es erscheint aus verschiedenen Gründen wahrscheinlich, daß die Slawen diesen höchsten, allwaltenden Himmelsgott einfach *Bogu* nannten, d. h. den ‚Gott‘ schlechthin, denn *bogu* ist die allgemeine Bezeichnung für Gott bei den Slawen. *Bogu* ist nichts anderes als das indisch-persische *Bhaga* (*Baga*), es bezeichnet den Gott also als den gütigen, wohlwollenden, milden, den freundlich und reichlich spendenden.<sup>1</sup> Aber die Slawen haben auch ihren gewitternden Himmelsgott *Perun*, die kraftvollste und gewaltigste Gestalt unter ihren Göttern, der von dem großen freundlichen Himmelsgott bald unterschieden, bald auch mit ihm eins zu sein scheint, ganz ähnlich wie wir das bei den Litauern sahen. Die Spaltung ist nicht so weit durchgeführt wie bei Indern und Germanen, die Einheit aber auch nicht so kraftvoll deutlich wie bei Zeus und Jupiter. Doch nennt schon Prokorus jenen höchsten Gott der Slawen ‚den Bewirker des Blitzes, den alleinigen Herrn über alle Dinge‘, wonach also dieser höchste Herrscher auch zugleich der Gewittergott ist, also *Perun*. Der Name des *Perun* hängt nicht mit *Perkunas-Parjanya* zusammen. Er kommt von einer slawischen Wurzel *per* und bedeutet den ‚Schläger‘, den schlagenden, treffenden Gott, — bedeutet also ganz dasselbe wie der alte Jupiter *Forctrius*, in dessen Tempel der Donnerstein, der Jupiter *Lapis*, aufbewahrt wurde. Ja die Slawen nennen den Donnerstein *Perun kamenj*, *Perun Stein*, eine Bezeichnung, die sich mit dem ‚Jupiter *Lapis*‘ merkwürdig

<sup>1</sup> Daß die Slawen diese Gottesbezeichnung von den Persern entlehnt hätten, ist eine fast ungehauerliche Vermutung neuerer Zeit. Weder in der Form, noch im Inhalt des Wortes liegt irgend etwas, was für diese Annahme sprechen könnte. Der Umstand aber, daß das ganze weite Gebiet der Slawen, bis zur Ostsee herauf, einstimmig diese Gottesbezeichnung aufweist, macht dieselbe total unmöglich.

deckt. Bei Bogū und Perun schwuren die Slawen ihren Treueid, wie uns die Chronik des Nestor zeigt, — daneben auch noch bei dem Vielgott Wolos, der vielleicht ein alter Sonnengott war, dem Pūshan verwandt. Der Name Bogū zeigt die milde, freundliche Seite des Himmelsgottes, der Name Perun die dräuende, schreckende, strafende. Als der himmlische Wächter über den Treueid zeigt Bogū Perun seinen ethischen Kern.

Dieselbe Doppelgestalt eines gütigen, segnenden und eines gewitternden Himmelsgottes tritt uns bei den Phrygern entgegen, einem nach Kleinasien gewanderten thrakischen Stamme. Neben dem donnernden und blitzenden Zeus, dem Ζεύς Ἰσχυρὸς καὶ Ἀστράων, verehrten sie nach griechischem Zeugnis den Zeus Bagaios, d. h. den Himmelsgott mit dem Beinamen Baga, das ist eben der gütige, milde, segnende Himmelsgott. Der Name Baga ist uns schon wohl bekannt. Die Phryger hatten also auch gewissermaßen ihren Bogū und Perun nebeneinander: deren ursprüngliche Wesenseinheit wohl noch deutlich empfunden wurde, wie der übereinstimmende Hauptname Zeus uns beweist.<sup>1</sup>

Die den Phrygern stammverwandten Bithynier hatten ihren Zeus Papas oder Pappos, d. h. einen Himmelsgott, welchen sie Pappa ‚Väterchen‘ nannten, gerade so wie uns das auch von den Skythen mit ihrem Zeus Pappaios bezeugt ist. Vielleicht kannte die Urzeit schon bei der Bezeichnung des Himmelsgottes als des Vaters auch diese vertrauliche Koseform ‚Väterchen‘, — der Pappa, der Alte da droben. Sicher feststellen läßt sich das natürlich nicht.

<sup>1</sup> Bagaios heißt nicht etwa ‚Ehegott‘, wie Tozer vermutet hat, sondern ist genau ebenso zu erklären wie der Ζεύς Πατριός der Skythen. Das ist ein Zeus der Skythen mit dem Beinamen Pappa = Vater, Väterchen; so ist Zeus Bagaios ein Zeus der Phryger mit dem Beinamen Baga, — gewissermaßen der Baga-ische Zeus, wie dort der Pappa-ische Zeus. — Das alte Baga lebt auch bei den mit den Phrygern nahe verwandten Armeniern wenigstens in Zusammensetzungen, in der Form *bag* (= Gott), weiter fort. Dies armenische Wort als eine Entlehnung aus dem iranischen Sprachgebiet zu betrachten, wie einige meinen, scheint mir nicht notwendig.



Wenn wir bei diesen letzteren Völkern, wie auch bei Kelten und Litauern, von dem ethischen Kern des Himmelsgottes nichts erfahren, so darf daraus bei der großen Dürftigkeit des Materials selbstverständlich kein negativer Schluß gezogen werden. Im Gegenteil werden wir, nach dem Zeugnis der Inder, Perser, Griechen, Römer, Germanen und auch Slawen, bei dem urarischen Himmelsgotte den großen ethischen Kern vielmehr unbedingt voraussetzen müssen, — wir werden annehmen müssen, daß derselbe diesen Völkern eben nicht nur Himmelsgott, sondern auch das höchste gute Wesen war. Damit ist für die Urzeit durchaus keine höhere Kulturentwicklung postuliert, denn — wie wir schon gesehen haben — findet sich dieser Glaube ja vielmehr gerade bei den primitiven Völkern sehr deutlich vor.

Überschaun wir das ganze Gebiet, so fällt es in die Augen, daß sich die arischen Völker bezüglich ihres Glaubens an einen großen Himmelsgott ganz natürlich in zwei große Gruppen sondern lassen:

1. in eine östlichere Gruppe, in welcher der Gott als Bhaga-Bogü hervortretend milde und gütig charakterisiert erscheint; — dazu gehören die Inder und Perser mit ihrem Bhaga (Bagha, Baga), die Phryger mit ihrem Zeus Bagaïos, resp. auch die Armenier, und die Slawen mit ihrem Bogü;

2. in eine westlichere Gruppe, welcher die Bhaga-Bezeichnung ganz zu fehlen scheint und welche dafür den großen Himmelsgott als Kriegsgott ausgeprägt hat, welche Eigenschaft er in der östlichen Gruppe gar nicht oder kaum besitzt; dahin gehören die Griechen, die Römer, die Kelten und insbesondere die Germanen.

Diese Scheidung der arischen Völker in Bhagavölker und Kriegsgottvölker, wie ich sie nennen möchte, erscheint aus dem Grunde noch besonders bedeutsam, weil sie geradezu zusammenfällt mit einer andern tiefgreifenden Unterscheidung derselben Völker, resp. ihrer Sprachen, zu welcher man neuerdings im Kreise der Sprachforscher unter allgemeiner Billigung gelangt ist. Es ist dies die Unterscheidung von Centum Sprachen und Satem Sprachen, resp.



Centum- und Satemvölkern, welche auch durch das geographische Moment des ursprünglichen räumlichen Zusammenhanges dieser Völkergruppen in bemerkenswerter Weise unterstützt wird. Zu den Centumvölkern, welche den Westen des arischen Sprachgebietes einnehmen, rechnet man die Griechen, Italiker, Kelten und Germanen; zu den Satemvölkern, die sich im Osten ausbreiten, gehören die Inder, Iranier, Armenier, Phryger, Thraker, Illyrier (Albanesen) und Slawen-Litauer. Man sieht deutlich: Die im Westen wohnenden Centumvölker fallen ganz zusammen mit unseren Kriegsgottvölkern, die im Osten lebenden Satemvölker mit unseren Bhagavölkern, — soweit uns überhaupt ausreichende religionsgeschichtliche Nachrichten vorliegen.<sup>1</sup>

Dieser Gegensatz der arischen Kriegsgott- und Bhagavölker, der sich in ihrer Ausprägung der Gestalt des großen Himmelsgottes geltend macht, ist ohne Zweifel psychologisch tief begründet. Es ist gewiß kein Zufall, daß die Ersteren, daß Germanen, Kelten, Römer und Griechen sich vor allen Ariern durch Kriegslust und Kriegerthätigkeit besonders auszeichnen, während die letzteren, namentlich Inder und Slawen, entschieden weicher angelegt, weniger zu Kampf und Streit geneigt, in höherem Maße von der Idee des Mitleids beherrscht sind. Ich erinnere an die früh entwickelte weiche, weibliche Moral der Inder, ihr *tat team asi*, ihren Buddhismus, die Behandlung der Tiere usw. Ich erinnere an die zum Mitleid geneigte

<sup>1</sup> Da die Phryger ein Stamm der Thraker sind und die Armenier nach glaubwürdiger Tradition sich von den Phrygern abgespalten haben, dürfen uns die letzteren wohl als Repräsentanten auch für die Thraker und Armenier gelten, von denen uns entsprechende Nachrichten fehlen. Von der alten Religion der Albanesen wissen wir leider nichts, so daß diese weder pro noch kontra in Betracht kommen. Auffallend ist bloß, daß die Bhaga-Bezeichnung nicht, wie zu erwarten wäre, auch bei Litauern und Letten nachweisbar ist. Indessen werden wir diese Völker darum doch von ihren nächsten Verwandten, den Slawen, nicht trennen können. Zu den Kriegsgottvölkern gehören sie keinesfalls, da ihnen eine derartige kriegerische Ausprägung des Himmelsgottes durchaus abgeht, — und ihr 'Götchen' steht dem slavischen Bogu dem Wesen nach jedenfalls näher, wenn auch die letztere Bezeichnung fehlt. Immerhin muß angegeben werden, daß hier eine, wenn auch nicht bedeutende, Lücke in der Beweisführung vorliegt.

weiche Volkseele der Russen, ihre Beurteilung der Verbrecher als der „Unglücklichen“, an Tolstois Ideen usw. usw.

Es läßt sich aber noch ein andres charakteristisches Moment ergänzend hinzufügen, durch welches sich Kriegsgott- und Bhagavölker in ihrem Himmelsgottglauben unterscheiden. Der Himmelsgott erscheint bei den Centum- oder Kriegsgottvölkern als der ideale Vorsitz und Schutzherr der Volksversammlungen, der Stammes- und Völkerverbände, der Schutzherr endlich auch des Staatswesens, wo sich ein solches schon entwickelt hat. Bei den Satem- oder Bhagavölkern fehlen diese Züge dem Bilde des Gottes. Ich denke, auch dieser Unterschied erklärt sich einleuchtend durch den Umstand, daß die Centum- oder Kriegsgottvölker zugleich in hervorragendem Maße die staatenbildenden Völker unter den Ariern sind. Die Inder haben sich in dieser Beziehung nie ausgezeichnet, auch die Perser nur mäßig; den Russen mußten erst die Germanen zur Gründung ihres Staates verhelfen, und von den anderen Slawen, von Litauern, Letten, Phrygern, Thrakern oder Albanesen ist in dieser Beziehung schon gar nicht zu reden, — während Römer und Griechen, Germanen und Kelten seit bald drei Jahrtausenden fort und fort staats-schöpferisch und sozialpolitisch wirken. So erscheint auch dieser Unterschied völkerpsychologisch wohlbegründet. Die energischeren Kriegsgottvölker sind auch die sozialen und staatlichen Bildner, — und das prägt sich schon in dem Charakter ihres Himmelsgottes gegenüber demjenigen der Bhagavölker offensichtlich aus.

Noch auf eins will ich kurz hinweisen. Die hier besprochenen Götter sind fast durchweg mythenlose oder zum mindesten mythenarme Götter. Nur Zeus macht da eine auffallende Ausnahme, — Freyr eine sehr viel geringere. Die reichen Mythen des Zeus sind aber auch ohne Zweifel erst auf griechischem Boden, unter besonderen Umständen und Einflüssen erwachsen, die ich hier nicht schildern kann. Nichts oder fast nichts davon geht in die Urzeit zurück. Das aber ist gerade charakteristisch für diese mehr abstrakten, ethischen Göttergestalten. Von Naturgöttern und Seelengöttern wuchert der Mythos üppig überall, beim höchsten guten Wesen findet er nicht



den entsprechenden Boden. Der Mythenerzähler geht an ihm ehrfurchtsvoll schweigend vorüber. Nur wo eine sehr starke Verschmelzung dieser Religionswurzel mit den anderen, eine völlige Assimilation stattfindet, wie in Griechenland, wird das anders. Unter diesen Umständen habe ich Sie mit den heute so diskreditirten und sogar weit über Gebühr geringgeschätzten vergleichend-mythologischen Betrachtungen nicht zu behelligen nötig gehabt. Was ich Ihnen hier geboten habe, war nicht vergleichende Mythologie, sondern vergleichende Religionsgeschichte. Das höchste gute Wesen ist mythenlos, — seine Bedeutung liegt auf ganz anderem Gebiete. So läßt uns der angedeutete Umstand nur um so gewisser die besprochenen Göttergestalten gerade dieser Religionswurzel zuweisen.

Und noch eins! Die Vergleichung lehrt uns eine Fülle primitiven altarischen Kultes erkennen. Es ist aber immer Naturkult oder Seelenkult, — Kult der Sonne, des Feuers, der Vegetationsgeister und sonstiger Lebensmächte, wie auch der Seelen und Seelenheerführer. Von einem urzeitlichen Kult des höchsten arischen Gottes, des Himmelsgottes, wissen wir wenig oder nichts zu sagen. Das darf uns nicht irre machen, im Gegenteil! Es ist ja bekannt: das höchste gute Wesen wird von den primitiven Völkern meist nur wenig oder gar nicht kultlich verehrt, während dieselben Völker den Naturmächten und Geistern Gebete, Ehrung, Opfer aller Art in Menge darbringen. So kann uns mangelnder Kult in der Urzeit nur noch mehr in der Ansicht bestärken, daß der Himmelsgott der alten Arier wirklich das war, was wir behauptet haben: ihr höchstes gutes Wesen!



# Die Tanjore Handschriften von Harihara's Śrīṅgarabandhapradīpikā.

Von

Richard Schmidt.

Nachdem ich dank der liebenswürdigen Bemühungen von HULTZSCH in den Besitz einer Abschrift der in Tanjore befindlichen Manuskripte von Harihara's Śrīṅgarabandhapradīpikā gelangt bin, will ich die überraschend unfreundlichen Bemerkungen LEUMANN'S — ZDMG LVIII, 596 — benutzen, einiges über den Wert dieser von LEUMANN so sehr herbeigewünschten Texte zu sagen. Ich fasse mein Urteil darüber dahin zusammen: jetzt, wo mir drei Handschriften zu Gebote stehen, die ich NB. sehr genau kollationiert habe, würde ich es nicht wagen, eine Ausgabe darauf aufzubauen! Früher dachte ich, es wäre vielleicht manchem damit gedient, einen Text tant bien que mal zu lesen zu bekommen, der als Unikum gelten durfte — denn, daß Śrīṅgaradīpikā und Śrīṅgarabandhapradīpikā identisch wären, konnte ich nicht ohne weiteres annehmen — jetzt müßte ich schlecht- hin verzichten, da die Verfassung der Tanjore Mss. erbärmlich genug ist. LEUMANN meint freilich, ich gebe mir den Anschein, als ob es mir auf einen korrekten Text eigentlich gar nicht sehr ankomme; wo und wie ich das getan habe, weiß LEUMANN besser als ich.

Der Abschreiber hat beiden Kopien eine vijñapti in Sanskrit beigegeben, deren erste lautet: तज्जराजकीयसारस्तम्बनख्यस्य 10545, मङ्गाङ्कितस्य शुद्धारम्भप्रदीपिकाख्यस्य (रतिरहस्य) पुस्तकस्यैकोनपठितमपचे

शृङ्गारबन्धप्रदीपिकाया उपक्रमः द्विसप्ततितमपत्रस्य द्वितीयपङ्क्त्यावसानच<sup>१</sup> तत्तृ-  
तीयपरिच्छेदसमाप्तिश्च<sup>२</sup> दृश्यते<sup>३</sup> ॥ तत्पत्र (72) तृतीयपङ्क्तौ नीलकण्ठमखिविरचि-  
तस्य कलिविडम्बनस्यारम्भः ॥ सप्तसप्ततितम (77) पत्रस्य पृष्ठभागे कलिविडम्बन-  
समाप्तिः ॥ अस्मिन् पुस्तके शृङ्गारबन्धप्रदीपिकायास्तुर्थापरिच्छेदो नास्ति ॥  
10537, संख्याङ्किते तु पुस्तके वर्तते एव तुरीयः परिच्छेदः ॥ अस्य च पुस्त-  
कस्य (59) पत्रमारम्भ (77) पत्रपर्यन्तस्य पत्रस्य लेखनीयत्वेन पत्रसंख्याया नि-  
र्दिष्टतया तथैव लिखितम् ॥ कलिविडम्बनसमाप्तिं शृङ्गारबन्धप्रदीपिकायाः  
समाप्तिमिवामन्यत बर्जलप्रभुरिति भाति ॥ इत्थं श्रीनिवासशास्त्री ॥ पुस्तकले-  
खकः शोधकश्च रसिवर आफ्फीस् तन्जावूर 22. 6. 04.

30 Seiten 4°, Granthaschrift. Ich bezeichne im folgenden dies Ms. mit G.

Das zweite Ms., T, umfaßt 32 Seiten 4° in Teluguschrift. Der Abschreiber sagt darüber in der vijñapti: . . . रदं च पुस्तके अनतिमुद्धं दृश्यते ॥ Er hat aber dies milde Urteil in ein strengeres und gerechteres verwandelt, indem er das अनतिमुद्धं in सर्ववामुद्धं verändert hat.

Beiden Mss. gemeinsam ist es, daß sie hinter III, 31 meines Textes eine ausführliche Beschreibung der *bandha*'s haben, die dem *Beiträge zur indischen Erotik* p. 594 mitgeteilten Passus entspricht; natürlich zahllose Varianten! Ferner haben beide hinter III, 51 einige *aryā*-Strophen in zum Teil fragmentarischer Gestalt. Außerdem versagen beide an so ziemlich allen schwierigen Stellen; in den Varianten zeigen sie große Übereinstimmung.

T beginnt:

पादायस्थितया मुहुः स्तनभरणानीतया नम्रतां  
शंभोस्सस्पृहलोचनचयपथं यात्वा तदाराधने ।  
ह्रीमत्वा शिवसीहितस्तपुलकस्वेदोद्गमोत्कण्ठया  
विग्रिष्यन्कुमुमाञ्जलि[!] गिरिजया चिन्तोतरे पातु वः ॥  
शृंगारहास्यकरणीरौद्रभीमभयानकाः ।  
बीभत्सान्द्रतशांताख्याः रसाः पूर्ववदीरिताः ॥

<sup>१</sup> च rot durchstrichen.

<sup>२</sup> च rot darübergeschrieben.



रीद्राद्भुते तथा वीरः पुराणेण प्रगीयते ।  
 गृगारहास्यकहणा स्वीरानेण प्रगीयते ॥  
 भयानके न बीभत्से रसे मेये नपुंसके ॥  
 का का खं शशलक्षणः का च कुलं भूयोपि दृष्टेता[?] सा  
 दोषाणामुपशान्तये श्रितमहाकोपेपि कांतं मुखं ।  
 किं वृक्षं लपकलपाः कृतधियः स्वल्पोपि सा दुर्लभा  
 चेतःसास्थमुपेहि कः खलु युवा धन्यो धरं पास्वति ॥  
 येनामेदि° ॥

In der vijñapti sagt der Abschreiber, das Original sei von Würmern zerfressen; er habe aber die fehlenden Buchstaben erraten können und nach Gutdünken niedergeschrieben: श्रीर्गतालपचपुस्तकस्व  
 कीटभक्षिताचरतया प्रायशस्तान्यप्यक्षराण्यनुमीय यथामति लिखितम् ॥

Nun einige Proben von Varianten, und zwar zunächst von guten:  
 1, 1 c GT मूर्तयस्तस्मै । d °ध्वजायान्वहे । 5 b GT रसहीनवाणी । 16 d GT  
 जनान्बलोकनीः । 22 a G सहास्यवचनोज्ज्वलः । 68 d G नायकस्त्विश्रितः ।  
 n, 38 b GT घननखपद° । 40 d G दृष्टतुलित° । 72 b T यथाक्रमम् । Dazu  
 eine Unzahl von Varianten, die ebenfalls gute Lesarten repräsentieren  
 — inwieweit sie dem Urtexte angehören, läßt sich freilich bei dem  
 mangelhaften Materiale nicht entscheiden.

Nun aber die schlechten Lesarten, die Lücken, die abweichenden  
 Fassungen von Halbversen u. dgl.! Es fehlen folgende Zeilen:  
 1, 6 T; 9 c G; 13 T; 49/50 G. n, 2 b T; 5 GT; 22 a T; 27 b G;  
 30 b/33 a T; 36 b/37 a T; 45 G; 52 b/53 a T; 60 a—62 a T; 60 a—62 b G.  
 m, 20 T; 55 GT; 57 b T; 63 GT.

Törichste Lesarten sind: 1, 36 °खिलमनुतानि G; 4 a योगीजनस्त G;  
 6 b कामिनी परा G; 7 a °पुष्पकनामा T; 8 a पुरुषभावेत् GT[?]; b स्वात्  
 सा विपनरवरीः पूज्या G; 10 d श्रीबाहीनपति T; 14 a संभोगायत्परयति G;  
 14 b रणितशयना T; 15 c °नुमीय हसन्ती G; 19 b करं यातां च statt  
 वर्गं नयेत् G; 21 b °शस्वी G; योग्यत्कथामु GT; 36 b अलब्धा पारहं T;  
 44 a मनस्वेया यतः कान्ता G(T); 44 b चित्रसंगतिर्यथा G; °संश्रुतिर्यथा  
 T; 54 b T परे für वर्गः; etc. etc. etc. यन्त्रविस्तारमयान्न लिखितम् ॥

In den Unterschriften zu den drei Kapiteln finden wir auch keine erheblichen Schätze. Der Kolophon zu I lautet: इति सर्वविद्या-  
नववसहस्रसारस्तचंद्रनामांकरामविद्वत्कुमार [T: °विद्वन्मणिकु°] हरिहर°;  
zu II: ebenso, nur राम fehlt in GT und statt des letzten *ahka*  
hat T सूरि; zu III: इति सहस्रसारस्तचंद्रनामांकरामविद्वत्कुमार° [T: °वि-  
द्वन्मणि°].

Endlich noch ein Wort zu I, 70, wo mein वशा: bzw. वशतां  
LEUMANN'S Widerspruch herausgefordert haben. Im Devanāgarī kommt  
im vorliegenden Falle nicht viel darauf an, ob ursprünglich *avaśā*  
bzw. *avaśatām* dagestanden hat: hier wird dadurch in der Tat 'das  
Schriftbild nur wenig verändert'. Im Grantha und Teluga liegt die  
Sache anders; diese beiden Alphabete unterscheiden bekanntlich  
*va* und *vaḥ* so deutlich, daß von einer Verwechslung nicht die Rede  
sein kann. Meine beiden Mss. lesen nun *striṣu vaśatām*! Aber es  
sind ja schlechte Mss.? Nun, schon im 'Cappeller' steht unter *vaśatā*  
'das Untertansein, Abhängigkeit'; im *pr.* finde ich unter *vaśa* die  
Bedeutungen 'untertan, abhängig'; bei *vaśatā* steht 'Abhängigkeit';  
dagegen bei *avaśa*: 'keinem fremden Willen untertan, unabhängig,  
frei, sich frei gehen lassend'; dann: 'wider Willen gehorchend, in-  
vitus'. Auf Grund dieser Angaben muß ich also ganz offen erklären:  
ich verstehe die Ausdauer nicht, mit der sich LEUMANN für *avaśa*  
und *avaśatām* ins Zeug legt.

Mindestens ist die Veränderung in *avaśa* resp. *avaśatām* unnötig.  
Ich weiß, daß *avaśa* in der Bedeutung von 'botmäßig' nicht selten  
ist; *vaśa* bedeutet eben sowohl den eigenen als auch den fremden  
Willen, daher *avaśa* 'frei' und 'botmäßig' je nach Bedarf bedeuten kann.  
Andererseits möchte ich daran erinnern, daß 'willfährig machen' *vaśikr*,  
nicht *avaśikr* heißt, an unserer Stelle auch von einer Bedeutung  
*invitus* keine Rede sein kann, da die Inder das *mā mā bhagavān*  
*sūram* keineswegs zu den Annehmlichkeiten des Lebens zählen;  
und endlich möchte ich LEUMANN auf *Amitagatī, Subhāṣitasamudhā*  
439 verweisen, wo ein allen Ansprüchen genügendes Beispiel für  
*vaśa* 'botmäßig' etc. — ohne beigefügten Genetiv und nicht im Kom-  
positum! — zu finden ist, falls LEUMANN auf Grund dieser Postulate



meinen Text verworfen haben sollte: . . . *kaṣ taṃ durjanapāṇagaṃ kuṣilagaṃ lakṣoti kartuṃ vaśam?*

Da ich himmelweit davon entfernt bin, LEUMANN für einen *durjanapāṇaga* zu halten, ihn vielmehr persönlich überaus hochschätze, so darf ich um so mehr der Hoffnung Ausdruck geben, daß es mir gelungen sein möchte, ihn zu überzeugen, daß — wir beide Recht haben! Mehr beanspruche ich nach eingehender Prüfung des Falles nicht.

---

# Proben der mongolischen Umgangssprache.

Von

Wilhelm Grube.

(Fortsetzung.)

## XXXIV.

Mini nige nukur. jurbe<sup>1</sup> masi ike.<sup>2</sup> jun nai<sup>3</sup> caktu suni conghô<sup>4</sup>  
neji<sup>5</sup> undahô<sup>6</sup> du. cikes<sup>7</sup> ašilahô<sup>8</sup> eime<sup>9</sup> sonosat.<sup>10</sup> nuda<sup>11</sup> neget<sup>12</sup>  
ujebene.<sup>13</sup> saraŋ nai<sup>14</sup> gerel der<sup>15</sup> nige jikteŋ yeoma ujele. cūrai ni  
šib sara.<sup>16</sup> nuda nas<sup>17</sup> cusu urushô bolot. buku beye cab cagan.  
usu<sup>18</sup> jidarāt<sup>19</sup> gajartu haraisar<sup>20</sup> bainam. eohom undasan<sup>21</sup> caktu.  
ger gente<sup>22</sup> ŋjet. wai halak.<sup>23</sup> ebeo.<sup>24</sup> ene cithur<sup>25</sup> buije.<sup>26</sup> teonai<sup>27</sup>  
yaŋi ašilahô gi<sup>28</sup> semerhen.<sup>29</sup> cinguaŋi harsar<sup>30</sup> udasan ŋgei harai-  
hōgei<sup>31</sup> bolji. abdar<sup>32</sup> neget niliyet<sup>33</sup> del<sup>34</sup> hōbcasu gargaji gartu  
habeiyat<sup>35</sup> conghor garla. mini nukur taji<sup>36</sup> sanahōla. ene uner

<sup>1</sup> D juruge, m. jirūken. — <sup>2</sup> D yeke. — <sup>3</sup> D junai = m. dzuu-u. — <sup>4</sup> = chin.  
窗戶 ch'uang-h'u. — <sup>5</sup> = m. negēji. — <sup>6</sup> D hat die richtige Form undahô. —  
<sup>7</sup> cikes, m. fikis. — <sup>8</sup> = m. ag'asilah'u. — <sup>9</sup> = m. čimegē. — <sup>10</sup> D sonosat. —  
<sup>11</sup> D nodu, m. nidūn. — <sup>12</sup> = m. negēgūt. — <sup>13</sup> D ŋjekene. — <sup>14</sup> D saraŋ. —  
<sup>15</sup> D dera = m. degēre. — <sup>16</sup> D hat die richtige Form šab šara. — <sup>17</sup> D nodu  
nasu, cf. Anm. 11. — <sup>18</sup> šasu, m. šeslu. — <sup>19</sup> D hat die richtige Form jadarāt. —  
<sup>20</sup> = m. h'araksag'ār; D harasar. — <sup>21</sup> D untamu. — <sup>22</sup> D hat die richtige Form  
gente = m. genette; das davorstehende ger dient offenbar nur zur Verstärkung des  
Begriffes, vgl. cab cagan, šab šara u. dgl. — <sup>23</sup> D hat tote wai halak. — <sup>24</sup> D ebuu.  
— <sup>25</sup> D cithur. — <sup>26</sup> D buije. — <sup>27</sup> D teonai. — <sup>28</sup> D ašilahōgi, s. Anm. 8. —  
<sup>29</sup> = m. semegēken; D semergen. — <sup>30</sup> D hat harasar = m. h'araksag'ār. — <sup>31</sup> D hai-  
rahō ŋgei ist ein Druckfehler für harahō ŋgei. — <sup>32</sup> = m. abdara; D abdura. —  
<sup>33</sup> D nulen. — <sup>34</sup> D dehel. — <sup>35</sup> = m. h'abōgāt; D habūt. — <sup>36</sup> = m. tag'āji.



cithur<sup>1</sup> holbala.<sup>2</sup> del hōbcasu<sup>3</sup> abbō yosu<sup>4</sup> bainoo.<sup>4</sup> harahan sanaji  
baitala. tere sciyeturu<sup>5</sup> hobhai<sup>6</sup> basa dahin<sup>7</sup> orola. mini nukur ger  
gente bosot.<sup>8</sup> seleme<sup>9</sup> gargat. tere yeoma gi<sup>10</sup> tusa<sup>11</sup> nigente cab-  
cisan da. tere yeoma yo yo geji barkirat gajartu unaba. albatu nar<sup>12</sup>  
daodat.<sup>13</sup> deng<sup>14</sup> sitat<sup>15</sup> ujhene.<sup>16</sup> uner iniyeltei<sup>17</sup> yeoma harin nige  
hōlagaici sanji. medeser cithur<sup>1</sup> turilet<sup>18</sup> kun-i<sup>19</sup> ailgasan yeoma baha.

## XXXV.

Abagai nar kelehudan<sup>20</sup> dang cithur<sup>1</sup> silmus<sup>21</sup> durasci<sup>22</sup> kelene.  
bi basa tandu nige sonin yeoma keleye. tanai kelehu<sup>23</sup> juger tooji  
nas<sup>24</sup> ujet tim<sup>25</sup> baina bišio.<sup>26</sup> mini ene gekci. beyere<sup>27</sup> njesen yeoma.  
tere jil bida hotan nai<sup>28</sup> gada<sup>29</sup> aileilaji yabaji hariyat.<sup>30</sup> jam<sup>31</sup> ha-  
jaota<sup>32</sup> nige ike<sup>33</sup> keor<sup>34</sup> baina.<sup>35</sup> tere datora<sup>36</sup> baisen<sup>37</sup> eldeb modon  
ike<sup>38</sup> šuhōi<sup>39</sup> tai sik.<sup>40</sup> terundu<sup>41</sup> bida ene gajar serauken<sup>42</sup> baina.  
bida oroji bahan amurji<sup>43</sup> sooya<sup>44</sup> geji. abacisan jūnis<sup>45</sup> jaos<sup>46</sup>  
yeoma gi<sup>47</sup> taibiyat.<sup>47</sup> tere keorin<sup>48</sup> emune soogat<sup>49</sup> unji idelo.<sup>50</sup> co-

<sup>1</sup> D. cithur. — <sup>2</sup> D. holbele. — <sup>3</sup> D. yoso. — <sup>4</sup> D. bainoo, werkt noch geji folgt. — <sup>5</sup> D. cituroo = m. citurn. — <sup>6</sup> D. hat die richtige Schreibung hōbahai. — <sup>7</sup> D. dahin. — <sup>8</sup> D. bosot. — <sup>9</sup> D. selme; auch im Schriftmongolischen kommen beide Formen nebeneinander vor. — <sup>10</sup> D. yeomaigi. — <sup>11</sup> = m. tuiyeki. — <sup>12</sup> D. albatu sari. — <sup>13</sup> = m. dag'udag'at; D. daodat. — <sup>14</sup> = chin. 燈. — <sup>15</sup> D. sitatagat. — <sup>16</sup> D. ujhene. — <sup>17</sup> D. ineliei. — <sup>18</sup> D. hat richtig durilet. — <sup>19</sup> D. kunulgi. — <sup>20</sup> D. kelehudan. — <sup>21</sup> D. silmus, = m. sinrus. — <sup>22</sup> = m. duratēl, s. Goussuassai, WZ, m., 159 unter durach'u. — <sup>23</sup> D. kelehu. — <sup>24</sup> D. toojau, = m. tog'ōji-ētsa. — <sup>25</sup> D. timi. — <sup>26</sup> D. baina. — <sup>27</sup> D. beyeren. — <sup>28</sup> D. holoyen. — <sup>29</sup> = m. g'adag'a. — <sup>30</sup> D. hat dafür g'arat; dann folgen die Worte: galurge bucahō du ujelele. — <sup>31</sup> D. jamiyen = m. daan-nu. — <sup>32</sup> = m. h'adsaola; D. hajoto. — <sup>33</sup> D. yeke. — <sup>34</sup> = m. kegār, D. kunr. — <sup>35</sup> D. baina, darauf folgen die Worte: bašing kerem cuk ebderet hajiyi (— m. h'adsaiji) unaji baina. — <sup>36</sup> D. datora. — <sup>37</sup> D. baisen. — <sup>38</sup> D. šuhōi, vielleicht = m. sig'ui, Diekichi? — <sup>39</sup> tai sik vermag ich nicht zu erklären. Im chinesischen Text lautet der ganze Satz: 那裏所有各什樣的樹木狠深密, die dort befindlichen Bäume aller Art waren sehr dicht. Vielleicht ist tai = chin. 太 sehr; zu šik vgl. kalu. Jik in Jik modon 'dichter Wald'. — <sup>40</sup> terundu = m. terigün-dür. — <sup>41</sup> D. serioken = m. serigūhan. — <sup>42</sup> = m. amuraji (nachen amurji). — <sup>43</sup> D. sooya = m. dag'ūya. — <sup>44</sup> D. jūnis. — <sup>45</sup> D. joosi = m. dzag'ūsi. — <sup>46</sup> D. yeomaigi. — <sup>47</sup> = m. tabig'at, tablig'at, D. tabū. — <sup>48</sup> D. keorin. — <sup>49</sup> D. soogat. — <sup>50</sup> D. hat statt dessen idetele.

homhan<sup>1</sup> uuji<sup>2</sup> baitala. kisen<sup>3</sup> ariki<sup>4</sup> gente<sup>5</sup> ösen<sup>6</sup> nuletume<sup>7</sup> nocoji<sup>8</sup>  
baina.<sup>9</sup> olan<sup>10</sup> kun<sup>11</sup> cuk duiet<sup>12</sup> aiji. sai jaidaji yabuya getele. mini  
nige бага abaga<sup>13</sup> jokso jokso geji gar dalalana.<sup>14</sup> ta bitegei ai.  
hoocin<sup>15</sup> eaktan<sup>16</sup> obo der<sup>17</sup> acuk daruna<sup>18</sup> gehu<sup>19</sup> uge baidak. ene-  
dur<sup>20</sup> ende baaba<sup>21</sup> geji. yarama<sup>22</sup> nige cuuce<sup>23</sup> ariki kiget<sup>24</sup> dusa-  
gaji<sup>25</sup> jalhariji taiksan hoina. nocosan<sup>26</sup> ariki dab dere<sup>27</sup> untarat  
nambarba.<sup>28</sup> ene mini ujeji baisen<sup>29</sup> yeoma. gaihah ugei geji bolnoo.

### XXXVI.

Cini esergun<sup>30</sup> baihu baising yamar hui.<sup>31</sup> ci asaoji<sup>32</sup> yeokina.  
mini nige hanil<sup>33</sup> abuya gene. tero baising bolhōgei.<sup>34</sup> ike<sup>35</sup> doksā.  
ijaoras<sup>36</sup> mini nige aha saoji bile.<sup>37</sup> halga nai<sup>38</sup> ger dolon giyan.<sup>39</sup>  
bukude<sup>40</sup> tabun jerge. jokiji tatui<sup>41</sup> ceber bile. mini aci<sup>42</sup> du kur-  
sen<sup>43</sup> hoina. kundelen<sup>44</sup> ger ebderebe geji takiji<sup>45</sup> ebdet bariksan  
hoina. ada bolbao<sup>46</sup> cithur<sup>47</sup> bolbao<sup>48</sup> gente<sup>49</sup> duibegeji adalaba.  
unghan dan<sup>50</sup> gaigōi<sup>51</sup> bile. baisar edur ten<sup>52</sup> dao<sup>53</sup> garla. beye dursu

<sup>1</sup> D cohom. — <sup>2</sup> = m. kixen, D kisan. — <sup>3</sup> D arki. — <sup>4</sup> D gentei = m. genette. — <sup>5</sup> D ösen = m. übersehen. — <sup>6</sup> Fehlt in D. nuletume (cf. m. niletükü, 'aufflammen, andern') ist das Participium auf -ma, -me, welches das Maß oder die Entfernung ausdrückt, s. Homowanzow § 250. — <sup>7</sup> Der ganze Satz lautet in D etwas abweichend: geh gentei kisan arki ösen nocoji baina. — <sup>8</sup> D olan. — <sup>9</sup> kumun. — <sup>10</sup> = m. dūiregēt; D hat duiet, cf. m. tūgūrigēt. — <sup>11</sup> D abaha. — <sup>12</sup> D dalalnal (m. dalal'n). — <sup>13</sup> D hoocin = m. h'ag'ācin. — <sup>14</sup> = m. tsak-tag'an, D eaktan. — <sup>15</sup> D dero = m. degüre. — <sup>16</sup> darunai. — <sup>17</sup> gekü. — <sup>18</sup> D ene odur. — <sup>19</sup> D booba = m. bag'ūba. — <sup>20</sup> vgl. m. yag'aramah 'eilig' von yag'arah'u. — <sup>21</sup> D cuuce. — <sup>22</sup> D kisan = m. kixen. — <sup>23</sup> D dusa. — <sup>24</sup> D nocosun; davor stehen in D noch die Worte: nige degur (= m. degügür) jalhariji. — <sup>25</sup> = m. dab degüre. — <sup>26</sup> D aamluraba. — <sup>27</sup> D baisan. — <sup>28</sup> = m. esergü, D eserkun. — <sup>29</sup> D hainai. — <sup>30</sup> = m. asag'ūji, D asunji. — <sup>31</sup> D hat dafür nagaz aha = m. nag'atun ah'a. — <sup>32</sup> D bolhō ugei. — <sup>33</sup> D yeke. — <sup>34</sup> D ijaoras = m. idag'ar-ötac. — <sup>35</sup> D hat dafür mini nige abaga ebuge von bōdaldōji ahusen ai. — <sup>36</sup> D halgan nai = m. h'ag'algan-u. — <sup>37</sup> = chin. 間 kien. — <sup>38</sup> D bukude. — <sup>39</sup> = m. tag'ātai. — <sup>40</sup> D hat dafür abga (wohl Druckfehler für abaga) aha. — <sup>41</sup> = m. kūrükēn, D kurstan. — <sup>42</sup> D kundelen = m. kündelen. — <sup>43</sup> D hat die richtige Schreibung dahiji. — <sup>44</sup> D bolba. — <sup>45</sup> D cithur. — <sup>46</sup> D gente = m. genette. — <sup>47</sup> = m. dag'ān. — <sup>48</sup> D galgoi = m. g'al ūgei. — <sup>49</sup> = m. dan? D hat dafür dan 'mehr'. — <sup>50</sup> D dao = m. dag'ūn.



ib ile garba. gerin<sup>1</sup> okener urguljido<sup>2</sup> silmus ujebe geji. kelmeget<sup>3</sup> amin du kursen-i<sup>4</sup> cuk baini,<sup>5</sup> bulebeci<sup>6</sup> talar gai gargabaci<sup>7</sup> kerek<sup>8</sup> ugei. arga yadat<sup>9</sup> kimdahan uner hódalduba,<sup>10</sup> abagai ci medenuu. ene cuk kei mori<sup>11</sup> moodahó yen<sup>12</sup> ucir. kei mori saitai bolbala.<sup>13</sup> ada<sup>14</sup> silmus baibaci jailaji yabuhówas<sup>15</sup> bíki. kun ni<sup>16</sup> kunugeji ci-danun. bolbaci.<sup>17</sup> mini ene abagai<sup>18</sup> jiruke бага.<sup>19</sup> bi suraji<sup>20</sup> asaosan<sup>21</sup> unen yabudali tundu medeolbele<sup>22</sup> haraji. abhó<sup>23</sup> ni teonai durar boltogai.<sup>24</sup>

## XXXVII.

Abagai cini tere erike.<sup>25</sup> bi abuya gaser yur<sup>26</sup> abusan ugei. ucir yeo gehena.<sup>27</sup> bi iresen ner<sup>28</sup> ci dangci<sup>29</sup> gerte baihógei.<sup>30</sup> cini beye ugei tula. cini yeoma gi homagaidan<sup>31</sup> abcihó<sup>32</sup> yosu ugei. eimin<sup>33</sup> tula. bi enedur cohom eimadu jolgah'a<sup>34</sup> ireji medeollet<sup>35</sup> abciya<sup>36</sup> gene.<sup>37</sup> tere kiriyer<sup>38</sup> ci yamarhan yeoma abubegem.<sup>39</sup> cini kuselin<sup>40</sup> hanggalar<sup>41</sup> eimadu ukýe. pase<sup>42</sup> du hódaldubóni ugei bolbeci.<sup>43</sup> bi arga ugei bíki gajaras<sup>44</sup> bedereji camadu<sup>45</sup> bariya. cini<sup>46</sup> sanandu yamar bui. ci teonigi<sup>47</sup> yundu asana.<sup>48</sup> ci harin abacibala sain bile. yasen<sup>49</sup> bui. gesen.<sup>50</sup> hairan yeoma. bete<sup>51</sup> erike olan<sup>52</sup>

<sup>1</sup> D. gariyen. — <sup>2</sup> D. urguljito. — <sup>3</sup> D. hat verschautlich kelet. — <sup>4</sup> D. kursen-i. — <sup>5</sup> D. bainai. — <sup>6</sup> D. bulebeca. — <sup>7</sup> D. gargabacu. — <sup>8</sup> D. kerek. — <sup>9</sup> Vor arga yadat steht in D. teim tula. — <sup>10</sup> D. hódalduba. — <sup>11</sup> kei mori ist die wörtliche Übersetzung des tib. rimg-rta (s. Schmauskrantz, *Buddhism in Tibet*, p. 253, S. 164 der französischen Übersetzung) und steht hier für das chin. 運氣. — <sup>12</sup> D. moodahóin = m. mag'adah'u-yiu. — <sup>13</sup> D. bolbala. — <sup>14</sup> D. hat keñui vor ada. — <sup>15</sup> D. yabuhaw = m. yabeh'q-piso. — <sup>16</sup> D. kunumi. — <sup>17</sup> D. hat teim bolbaen. — <sup>18</sup> D. aba. — <sup>19</sup> D. hat masi jiruke бага. — <sup>20</sup> Wohl = m. surén; D. hat suraci. — <sup>21</sup> D. asusan = m. asag'úsaan. — <sup>22</sup> D. medeollet. — <sup>23</sup> D. hat hódaldubóni abhó nín. — <sup>24</sup> D. boltogai. — <sup>25</sup> D. erike gi. — <sup>26</sup> D. yern. — <sup>27</sup> gehena. — <sup>28</sup> D. iresener = m. ireksen yér. — <sup>29</sup> D. dangci. — <sup>30</sup> D. baihó ugei. — <sup>31</sup> D. homagaidan = m. homagaidan, homag'aidan, h'ag'umag'aidan. — <sup>32</sup> D. abcihó. — <sup>33</sup> D. imiyin. — <sup>34</sup> D. jolgahai. — <sup>35</sup> D. medeollet = m. medeollet; es folgt daraus in D. beica. — <sup>36</sup> D. abaciya. — <sup>37</sup> D. genei. — <sup>38</sup> = m. kiri-ter, D. kirer. — <sup>39</sup> D. abuba gem. — <sup>40</sup> D. kuseliyen. — <sup>41</sup> = m. h'ang'g'al-yér. — <sup>42</sup> D. darai pase. — <sup>43</sup> D. bolbaen. — <sup>44</sup> D. hat dafür gajarta. — <sup>45</sup> D. eimadu. — <sup>46</sup> Statt eioi hat D. abagai yen. — <sup>47</sup> D. teonigi. — <sup>48</sup> D. asunai. — <sup>49</sup> D. yasen = m. yag'úsaan. — <sup>50</sup> = m. geg'eksen. — <sup>51</sup> D. bete = m. bodi, entsprechend dem chin. 菩提 = skr. bóddhi. — <sup>52</sup> D. olan.

bolbacigi,<sup>1</sup> tere adalihan yur<sup>2</sup> euhak,<sup>3</sup> edur<sup>4</sup> buri barisar silemdeji,<sup>5</sup>  
ike<sup>6</sup> gereltei bolji, harihò ugei caktu teonigi abtartu<sup>7</sup> taibidak bile,<sup>8</sup>  
jijyandan<sup>9</sup> gegdeku<sup>10</sup> cak mun tula, uritu<sup>11</sup> sara obugedín<sup>12</sup> keor tu<sup>13</sup>  
ocihòdan, tokorhan<sup>14</sup> du elguji baiji, martat hòrsan<sup>15</sup> ugei, hariji íret  
erihene,<sup>16</sup> ha baina,<sup>17</sup> bara ugei,<sup>18</sup> yamar kun<sup>19</sup> du hòlagóji abacik-  
dasan nigi<sup>20</sup> medelugei,<sup>21</sup> tang eriji ese oldaba,<sup>22</sup>

## XXXVIII.

Abagni<sup>23</sup> ei<sup>24</sup> sonossan<sup>25</sup> ugei yeo, munuken hotan<sup>26</sup> gada<sup>27</sup>  
nige tulge<sup>28</sup> belgedeku<sup>29</sup> kun<sup>30</sup> ireji, ike<sup>31</sup> gaihamsiktai,<sup>32</sup> kun kele-  
huni<sup>33</sup> tero kun<sup>34</sup> tung arši sik<sup>35</sup> baina<sup>36</sup> gene, bida<sup>37</sup> unggaresen<sup>38</sup>  
keregi,<sup>39</sup> yamarhan kun<sup>40</sup> kelesen šik ib ile belgedeji medebu,<sup>41</sup> bi-  
danaí ulus ocihòni olan,<sup>42</sup> obung<sup>43</sup> enbung tasural ugei durei,<sup>44</sup> im<sup>45</sup>  
mergen jungei<sup>46</sup> kun<sup>47</sup> baidak, kejiye ši bolba bida basa tundu  
bahan ujnyulye,<sup>48</sup> bi kedun medeba, mini<sup>49</sup> hanil<sup>50</sup> ene kedun edur  
bur<sup>51</sup> ocisan tula, bi urjidur basa ociyat,<sup>52</sup> mini nalman ujgi<sup>53</sup> tundu

<sup>1</sup> D. bolbacigi. — <sup>2</sup> D. yera. — <sup>3</sup> Nach euhak folgt in D: teim biš bolbala  
yabii (= m. yag'ün bai). — <sup>4</sup> D. edur. — <sup>5</sup> D. hat die richtige Schreibung silmdeji.  
— <sup>6</sup> D. yeko. — <sup>7</sup> = m. abdara-dur. — <sup>8</sup> An Stelle des Satzes: harihò ugei caktu  
teonigi abtartu taibidak bile hat D: šre (= m. šhero) tala ocisen du (= m. ofiksan  
dur) teoni daldabasi (Schreibfehler für daldabei) du elgusen bile. — <sup>9</sup> D. jayandan  
= m. danyag'undan. — <sup>10</sup> = m. geggedeku. — <sup>11</sup> D. uridu. — <sup>12</sup> obugediyin. —  
<sup>13</sup> D. kunin = m. kegür-tür; für das chin. 園, 'Garten' gibt die mongolische Über-  
setzung die abweichende Version: obugedín keor 'Grub der Vorfahren'. — <sup>14</sup> = m.  
tog'org'a 'Wand'; die Worte: tokorhan du elguji baiji fehlen in D. — <sup>15</sup> D. horasan  
= m. horlyaksan. — <sup>16</sup> D. erikene. — <sup>17</sup> D. baina. — <sup>18</sup> = m. barag'a ūgei. —  
<sup>19</sup> D. kumun. — <sup>20</sup> D. abacisan naigi. — <sup>21</sup> D. mun medeku ugei. — <sup>22</sup> D. oldaba.  
— <sup>23</sup> D. abagai nar. — <sup>24</sup> ei fehlt in D. — <sup>25</sup> = m. sonossan; D. hat dafür me-  
deku. — <sup>26</sup> D. hotoyon. — <sup>27</sup> = m. g'adag'a. — <sup>28</sup> D. tulku. — <sup>29</sup> D. belgedeku. —  
<sup>30</sup> D. yeko. — <sup>31</sup> D. hat gaihamsiktai keor. — <sup>32</sup> D. hat: kumun nai kelektai gi  
sombole. — <sup>33</sup> D. aršik; über das Suffix -šik s. Bonczewskow § 113. — <sup>34</sup> D. bai-  
nai. — <sup>35</sup> D. bidanai. — <sup>36</sup> D. unggaresen = m. sungaresen. — <sup>37</sup> D. kerek gi. —  
<sup>38</sup> D. hat: medeku bedeji eidanai genel. — <sup>39</sup> D. olan. — <sup>40</sup> D. obung. — <sup>41</sup> = m.  
šligüdrät; D. hat durei irei (v. m. irkai 'sich drängen'). — <sup>42</sup> D. alai. — <sup>43</sup> = m.  
šalangai. — <sup>44</sup> m. šiləgölöl hat auch die Bedeutung: durch einen Schamannen das  
Los befragen lassen (s. Gutschmidt, Wb. I, 247). — <sup>45</sup> D. manai. — <sup>46</sup> D. mukt. —  
<sup>47</sup> D. edur bur. — <sup>48</sup> D. urjidur bi basa ocit. — <sup>49</sup> D. ujnyul, m. šidəlg-i.



njuulsen hoina, ecige oke yamar jiltei.<sup>1</sup> aha deo kedun, eme yen omok yamar.<sup>2</sup> ali jildu<sup>3</sup> tusimel olan.<sup>4</sup> eldeb jui juijer cak saidur noileji, biehah<sup>5</sup> ei andurih<sup>6</sup> ugei, unggaresen<sup>7</sup> kerek kedui noilesen bolhaecigi.<sup>8</sup> iredui<sup>9</sup> kerek yonai<sup>10</sup> tere<sup>11</sup> kelesen yosuwar<sup>12</sup> bolhó hai, tenggebeci<sup>13</sup> bida yamar gajartu kedun jun jaosu<sup>14</sup> suikehógei<sup>15</sup> hai,<sup>16</sup> ci<sup>17</sup> gorte talar sathówar.<sup>18</sup> ailcilahó sik ocibala bolhó haije,<sup>19</sup> nithar<sup>20</sup> sergeku adali boltugai.

## XXXIX.

Bi camadu<sup>21</sup> iniyedum<sup>22</sup> keleji ukye, sai bi gancaran<sup>23</sup> ende saohódu.<sup>24</sup> congihó yen hana<sup>25</sup> der<sup>26</sup> uige biljoohai<sup>27</sup> saoji.<sup>28</sup> naran nai<sup>29</sup> gerel du tosokdat gekis gekis ujekdane, bi dogoi<sup>30</sup> baiji ayarhan yabui<sup>31</sup> zuuren<sup>32</sup> nocakdat, conghe nasen<sup>33</sup> casa coolat.<sup>34</sup> jiye<sup>35</sup> geji bariyat<sup>36</sup> ujhene,<sup>37</sup> uige boljoomur<sup>38</sup> mun baina.<sup>39</sup> sai gartan<sup>40</sup> kurmekce<sup>41</sup> haliyat<sup>42</sup> nisbe, yaraji<sup>43</sup> eode<sup>44</sup> hagat<sup>45</sup> bariji olan nar.<sup>46</sup> basa multurihe,<sup>47</sup> ende tende neji<sup>48</sup> barihó kiriden<sup>49</sup> biehah keoken<sup>50</sup> biljoohai bariba geji sonosat.<sup>51</sup> ungurang<sup>52</sup> iret guiji guiji ba-

<sup>1</sup> D jiltai. — <sup>2</sup> Die Worte: eme yen omok yamar fehlen in D. — <sup>3</sup> Für ali jildu hat D kejiye. — <sup>4</sup> D olan ni. — <sup>5</sup> D hat uukun biehah. — <sup>6</sup> cf. m. anduk'u; D hat andurabó (oder andurabó? cf. m. andugürekü). — <sup>7</sup> D unggaresen. — <sup>8</sup> D bolhaecigi. — <sup>9</sup> D hat: gakez lee odal. — <sup>10</sup> = m. yag'üsal, D yunai. — <sup>11</sup> D tenei. — <sup>12</sup> D yasar. — <sup>13</sup> D tenggebecu. — <sup>14</sup> D ju = m. dog'ia. — <sup>15</sup> D suikehu ugei. — <sup>16</sup> Nach hai folgen in D die Worte: asbesen simadu basa kerek ugei. — <sup>17</sup> ci fehlt in D. — <sup>18</sup> Offenbar ein Schreibfehler für sathówar = m. ang'üliu-bör, D hat saegar. — <sup>19</sup> D haina. — <sup>20</sup> D nithar. — <sup>21</sup> D camadu. — <sup>22</sup> D hat dafür nadum, welches sich in den Wörterbüchern nicht findet, aber zweifellos nur eine Nebenform von nag'adum ist, wie sich neben m. iniyedum auch iniyedun findet. — <sup>23</sup> = m. g'antia-bör-yen; D hat gakcar = m. g'aktug'ar. — <sup>24</sup> D sauhó du. — <sup>25</sup> D hana. — <sup>26</sup> D dere = m. degüre. — <sup>27</sup> = m. bilsooh'ai, D biljoohai. — <sup>28</sup> D saoji haina. — <sup>29</sup> D naranai. — <sup>30</sup> D doo ugei = m. dag'ü ügei. — <sup>31</sup> D hat nach yabui die Worte: oira kurmekce. — <sup>32</sup> = m. sigüren, D koon. — <sup>33</sup> = m. tsongh'o-üsa-bün, D congheonan. — <sup>34</sup> D culut = m. tsog'ölu-g'üt. — <sup>35</sup> D je. — <sup>36</sup> = m. harig'at, D harit. — <sup>37</sup> ujhene. — <sup>38</sup> D buljimar. — <sup>39</sup> D baina. — <sup>40</sup> = m. g'ar-tag'an, D garta. — <sup>41</sup> D kurmekce. — <sup>42</sup> = m. h'ali-g'at, D hali. — <sup>43</sup> = m. yag'araft. — <sup>44</sup> D eode = m. egüde. — <sup>45</sup> = m. h'a-g'ag'at. — <sup>46</sup> = m. ulukaa-yör. — <sup>47</sup> = m. multurihe. — <sup>48</sup> neji fehlt in D. — <sup>49</sup> D kiride. — <sup>50</sup> D kookun. — <sup>51</sup> D sonosat. — <sup>52</sup> D ungurang = m. tsug'ar-yen, tsuk-yör-yen.

risar. nige koken<sup>1</sup> malgaigar<sup>2</sup> umkuret<sup>3</sup> bariba. hoina bi kelene. biši kun<sup>4</sup> harin amitu<sup>5</sup> yeoma taihici<sup>6</sup> amin joolinam<sup>7</sup> bišio. ci bariji yookina.<sup>8</sup> taihicirge<sup>9</sup> goji keleheci gi.<sup>10</sup> tere tung bolbōgei.<sup>11</sup> gurlet<sup>12</sup> abuya geno. arga yadat tundu ukxen hoina. sai toitar<sup>13</sup> taitar ba yarłaji ocibe.

XL.

Ene kedua edur man nai<sup>14</sup> tende ike<sup>15</sup> hōraltai yeoma. ukli-geci ekener ocisan-i<sup>16</sup> masi olan.<sup>17</sup> nige niges<sup>18</sup> turusen-i<sup>19</sup> gōwatai.<sup>20</sup> tenggerin<sup>21</sup> ukin adali.<sup>22</sup> cirai cab cagan. kunnsgo hab hara. nudu ni<sup>23</sup> dusultai<sup>24</sup> usu singgi. nurun<sup>25</sup> ni ego<sup>26</sup> burgasu adali. bōraji<sup>27</sup> kelehele. tere julin<sup>28</sup> cab ceberhen<sup>29</sup> gōwa<sup>30</sup> yangzetai.<sup>31</sup> juraci<sup>32</sup> ireheci gi jurun cidabōgei<sup>33</sup> yeoma. uner jurhe<sup>34</sup> mini bala. ci baige.<sup>35</sup> bi camaigi<sup>36</sup> ese kelebele. yur tesuz<sup>37</sup> ugei yeoma. barama kun nai<sup>38</sup> sunesun yaji camadu<sup>39</sup> singgekdebe. nasu cini jiran sihasan<sup>40</sup> bišio. basa бага goji bolnoo. eorin<sup>41</sup> ukukui gi tung maratāt.<sup>42</sup> nudu<sup>43</sup> nemekee<sup>44</sup> ekenerin<sup>45</sup> aimak tu orot.<sup>46</sup> tunggaljahō cini bahatai gajar

<sup>1</sup> D. kunket. — <sup>2</sup> D. malagaigar. — <sup>3</sup> Von m. umkürkü, üngkürhü. — <sup>4</sup> D. kunnun. — <sup>5</sup> D. amidu. — <sup>6</sup> D. hat die richtige Form taihiji. — <sup>7</sup> D. yun-  
leum. = m. yegütekü. — <sup>8</sup> D. yooene. — <sup>9</sup> Vermutlich = D. taihiji orki.  
— <sup>10</sup> D. kalebeen. — <sup>11</sup> D. bolbō ugei. — <sup>12</sup> = m. gürlegel. — <sup>13</sup> D. toitar. —  
<sup>14</sup> D. manai. — <sup>15</sup> D. yeko. — <sup>16</sup> Für ukligeci ekener ocisan-i hat D. sunu du  
kuji šuaji (= m. šitag'šiji) ocisan ekener. — <sup>17</sup> D. olan. — <sup>18</sup> D. tugeneent. —  
<sup>19</sup> D. ternsoni = m. terekson-ni. — <sup>20</sup> D. gotai. — <sup>21</sup> D. tenggeriyen. — <sup>22</sup> D. adali  
turusen ni' eni bala. — <sup>23</sup> nūlun. — <sup>24</sup> dusultai; dusultai was entspricht dem  
chines. 秋波, 'Herbstwellen' = röhne, blühende Augen. — <sup>25</sup> = m. nūrag'n. —  
<sup>26</sup> eke, im Sinne von 'echt'; eke bargas der reine, der echte Weidenbaum. —  
<sup>27</sup> = m. h'urag'kji oder h'uriyāji; bōraji kelebele, wenn man zusammenfassend  
spricht = mit einem Worte. — <sup>28</sup> D. juliren. — <sup>29</sup> D. ceberhen. = m. tscherken,  
Dominantiv von tscher. — <sup>30</sup> = m. gooa, D. go. — <sup>31</sup> D. yangzatai = m. yangzentai.  
— <sup>32</sup> = m. jurag'āti, D. juraci. — <sup>33</sup> D. cidabō ugei. — <sup>34</sup> = m. jirike, D. juroke.  
— <sup>35</sup> D. hat die richtige Form baigi. — <sup>36</sup> D. camaigi. — <sup>37</sup> D. tesud. — <sup>38</sup> D. ba-  
rama bairan kōron nel. — <sup>39</sup> D. camadu. — <sup>40</sup> = m. sh'aksan, D. shaksan. —  
<sup>41</sup> D. eorijen = m. über-sh. — <sup>42</sup> D. hat die richtige Form maratāt = m. martag'āt.  
Auf maratāt folgen in D. noch die Worte: kurei irei telagai hōhōwa (= m. h'ali'a  
'Kopfhaut')-yem kiriyer oleum (= m. Hleksen) hul. — <sup>43</sup> = m. nidin. — <sup>44</sup> = m.  
nēgūmekes; darauf folgt in D. darul. — <sup>45</sup> D. ekeneriyen. — <sup>46</sup> = m. erug'ki.



ha bui uliger<sup>1</sup> biši ulus cini omes<sup>2</sup> enggebe tenggebe<sup>3</sup> geji domei mothabala<sup>4</sup> cini sanan dotora<sup>5</sup> yaši sanana<sup>6</sup> eimn<sup>7</sup> ebugen<sup>8</sup> kun<sup>9</sup> bolot, bahan nomor<sup>10</sup> yabuhögei.<sup>11</sup> harin eno bujar kerek yabusan cini yamar yoa<sup>12</sup> bui, odo cagin<sup>13</sup> harai<sup>14</sup> hördun yeoma bišo. hi cini tula jokiji jobona baha.

## XLI.

Abagai ci aje, yamar mao keo<sup>15</sup> bui, biši kun<sup>9</sup> camaigi<sup>16</sup> eng geji tenggeji ithaji kelehuni.<sup>17</sup> cohom camaigi<sup>18</sup> saijiratagai.<sup>19</sup> mao-gi<sup>19</sup>

<sup>1</sup> D uliger yoa. — <sup>2</sup> D hat falschlich omeu. — <sup>3</sup> enggebe tenggebe (= ein gebe tein gebe) 'so oder so', fehlt in den Wörterbüchern, vgl. jedoch enggeji, tenggeji, enggehe. — <sup>4</sup> = m. mag'äh'abala. — <sup>5</sup> D dotora. — <sup>6</sup> D hat falschlich sanan für sananai. — <sup>7</sup> D eimn. — <sup>8</sup> D ebugun. — <sup>9</sup> D kunu. — <sup>10</sup> = m. nom-yer. — <sup>11</sup> D yabuhö ugel. — <sup>12</sup> D yoa. — <sup>13</sup> D cagin = m. tsag-un. — <sup>14</sup> Vielleicht = m. h'arig'ä 'Vergeltung'. D harai ist wohl von m. h'ag'arah'n 'anannentürzen' abzuleiten, also etwa: 'Zusammensturz, Untergang'.

Da der obige Abschnitt auffallenderweise in Waxes *Collegial Series* fehlt, halte ich es für zweckmässig, den chinesischen Text zum bessern Verständnis der mongolischen Übersetzung beizufügen. Derselbe lautet folgendermaßen: 這幾

日我們那裏作大會,施主婦人們去的很多,一個比一個長的好,仙女一樣,臉面雪白,眉毛漆黑,眼似秋波,腰如垂柳,總而言之,他的舅娜俊俏樣子,畫也畫不來,狠可我心。你且住,我若不說你,實在受不得,可惜人皮子怎麼給你披了,奔六十歲的人了,還小玄,把自己的死都忘了,睜開眼就到女人們羣內去,調戲的莫甚麼能處麼,別人若說你女人這長那短的遭(一遞)過,你心裏怎麼樣,這樣大年紀的人,一點不按道理行,倒行這樣吃屎的事,是甚麼道理,如今的時候天低阿,我好替你愁啊。

<sup>15</sup> = m. keli, keiken. — <sup>16</sup> D camaigi. — <sup>17</sup> D kelehuni. — <sup>18</sup> D saijiratagai. — <sup>19</sup> D hat einfach mao.

surihó bolbao<sup>1</sup> gesen sanan bahana. cejilesen<sup>2</sup> bicigi bahan bolbasu-  
rabala<sup>3</sup> sain ugei gejió.<sup>4</sup> cahom erdemden<sup>5</sup> yur<sup>6</sup> berke, mao<sup>7</sup> abiyas  
bolbala tung kimdahan yeoma. odo ama eletele kelebecigi. tero so-  
noshó ba baina. harin éi eme sine ugei ama habaran<sup>8</sup> julciljene.<sup>9</sup>  
tundu bi dotó<sup>10</sup> teshngei<sup>11</sup> aor<sup>12</sup> kuret jokiji donggoshódan.<sup>13</sup> tero  
nuur ulaim<sup>14</sup> nada kelehuu. bain bain mini seb erihuni<sup>15</sup> yumbei<sup>16</sup>  
geji midun nai núbasu asharana.<sup>17</sup> tung ergun<sup>18</sup> kesik<sup>19</sup> barasan  
kun.<sup>20</sup> hoocin uliger tu kelesen.<sup>21</sup> sain em ama<sup>22</sup> du gasun.<sup>23</sup> sain  
uge eike<sup>24</sup> du nürsun<sup>25</sup> geji. tarul<sup>26</sup> biši bolbala. bi oldahóla<sup>27</sup> ca-  
maigi<sup>28</sup> argadaji bayarlaalya gene. arga ugei camadu<sup>29</sup> jiksielji<sup>30</sup>  
yeokihó<sup>31</sup> bui.

XLII.

Yamar mao hobhai<sup>32</sup> tung kun nai<sup>33</sup> ure biši. turusen.<sup>34</sup> yur<sup>35</sup>  
teonni<sup>36</sup> abu tai<sup>37</sup> ab adali yeoma. ujiser neng jiksiortei.<sup>38</sup> aliba ga-  
jartan<sup>39</sup> jaruji ilegehene.<sup>40</sup> nidu cabcirkilaji<sup>41</sup> yeb yeoma<sup>42</sup> ujhugei<sup>43</sup>  
demei murgulene.<sup>44</sup> ama dotó<sup>45</sup> tatalkilaji tung kun<sup>46</sup> du aor<sup>47</sup>  
kurhu<sup>48</sup> singgi.<sup>49</sup> cahom kerektei gajartan<sup>50</sup> bicihan éi to<sup>51</sup> ugei.

<sup>1</sup> D. bolboo. — <sup>2</sup> = m. tsegjilokien. — <sup>3</sup> D. bolbasurabala. — <sup>4</sup> FBr. sain  
ugei gejió hat D: cidahó bolbao gunen. — <sup>5</sup> D hat die richtige Schreibung: er-  
damten. — <sup>6</sup> D. yuru. — <sup>7</sup> D. mao. — <sup>8</sup> = m. h'abar-yün. — <sup>9</sup> = m. dölčildene.  
D. colciljansi; D hat dann noch die Worte: cinsi kóbalji (wohl ein Druckfehler  
für kóbilji) nortana (= m. ag'artana). — <sup>10</sup> D. dotó. — <sup>11</sup> D. tesku ugei. —  
<sup>12</sup> = m. ag'ar. — <sup>13</sup> = m. donggosh'u (donggoth'u) -dag'án; D. donggoshódan. —  
<sup>14</sup> ulaimai (m. ulaima, v. ulai'u). — <sup>15</sup> D. erihuni. — <sup>16</sup> D. yumbei = m. yag'ün  
bui. — <sup>17</sup> D. asharana. — <sup>18</sup> D. ergun = m. erigün. — <sup>19</sup> D. kesik = m. kek-  
yü. — <sup>20</sup> D. kunun. — <sup>21</sup> D. kelesen. — <sup>22</sup> D. ama. — <sup>23</sup> = m. g'asig'ün. —  
<sup>24</sup> D. eike = m. éikin, éiki. — <sup>25</sup> D. nürsun = m. nürsun. — <sup>26</sup> Vor tarul hat D  
noch kurhu. — <sup>27</sup> Die Form entspricht dem Sinne nach dem m. oldahag'ar 'auß  
Geratewohl, ohne Unterschied'. — <sup>28</sup> D. cimaigi. — <sup>29</sup> D. camadu. — <sup>30</sup> = m. jiksi-  
elji. — <sup>31</sup> D. yeokeku. — <sup>32</sup> D hat richtig hobhai. — <sup>33</sup> D. kumunet. — <sup>34</sup> D. tu-  
rusen = m. türösen tuu. — <sup>35</sup> D. yuru. — <sup>36</sup> D. teone. — <sup>37</sup> Komitativ-Suffix. —  
<sup>38</sup> = m. jiksiüritei. — <sup>39</sup> = m. g'adsar-tag'ün; D hat gajarta. — <sup>40</sup> D. ilegehene.  
— <sup>41</sup> D. cabcirkilaji. — <sup>42</sup> D. yak yeoma 'was auch immer'; yeb yeoma ist in den  
Wörterbüchern zwar nicht nachweisbar, bedeutet jedoch offenbar dasselbe. —  
<sup>43</sup> D. ujhugei. — <sup>44</sup> D. murgulene. — <sup>45</sup> D. dotó. — <sup>46</sup> D. kunun. — <sup>47</sup> D. aor  
= m. ag'ar. — <sup>48</sup> D. kurhu. — <sup>49</sup> Nach singgi folgt in D noch der Satz: ken teonni  
uge gi medenei. — <sup>50</sup> D. gajarta. — <sup>51</sup> = m. tog'a.



aliya<sup>1</sup> gebele, keceo yeama, tundu nige éi jai jabsar aklugei,<sup>2</sup> ur-  
guljüle sidar abcirat<sup>3</sup> dagölji<sup>4</sup> jarubala, bahan galgöl, hiši bolbala  
tantuk ugei aliyana,<sup>5</sup> yur<sup>6</sup> tubesi<sup>7</sup> ugei cithur<sup>8</sup> buha, teonigi<sup>9</sup> abat.  
conigi<sup>10</sup> orkiyat<sup>11</sup> sanji sik<sup>12</sup> amur ugei tucik tacik<sup>13</sup> ašilana,<sup>14</sup> ja-  
rim dan<sup>15</sup> aor<sup>16</sup> kurei,<sup>17</sup> eeigeyeturu<sup>18</sup> yasu dotor kemkeciyet.<sup>19</sup> sai  
amarana<sup>20</sup> gebeci, hoima unggeret<sup>21</sup> sanahana, yahô<sup>22</sup> bui uner teo-  
nigi<sup>23</sup> alnoo,<sup>24</sup> gerin<sup>25</sup> unaban<sup>26</sup> keo<sup>27</sup> bolot<sup>28</sup> yamarhan eeenggei  
mori bolbaci<sup>29</sup> yabagan nas<sup>30</sup> doro geji,<sup>31</sup> bisihan ha oljatai ideltei<sup>32</sup>  
gajar bolhola harin teonigi<sup>33</sup> umerji<sup>34</sup> asaraji yabudak haina.<sup>35</sup>

## XLIII.

Uengedur<sup>36</sup> bi hiši gajarta ocisan hoima, moonai<sup>37</sup> gerin<sup>38</sup>  
ulus sanan durar kereul<sup>39</sup> kiji tubegobe, bi haritala bolhui, sanja  
nar<sup>40</sup> harhan<sup>41</sup> coogölđoji haina, tera der bi hanijaji<sup>42</sup> cimegelet<sup>43</sup>  
orohana, cuk cime ime<sup>44</sup> ugei dogoi<sup>45</sup> baigat, kilub hólub<sup>46</sup> kiji

<sup>1</sup> D hat nämlich ali. — <sup>2</sup> D ukku ugei. — <sup>3</sup> D abei tui. — <sup>4</sup> D dagaulji  
= m. dag'ag'üji. — <sup>5</sup> D aliyalunai; die Form aliyā'h'u ist in den Wörterbüchern  
nicht verzeichnet. — <sup>6</sup> D yur. — <sup>7</sup> D tubati. — <sup>8</sup> D cithur. — <sup>9</sup> D teoniyigi. —  
<sup>10</sup> D coniyigi. — <sup>11</sup> D orkit. — <sup>12</sup> D sanjistik. — <sup>13</sup> D tucik tacak; ausgesprochen  
dem mandch. chowak tak, unomaton, Ausdruck, sträf, holder, polter. — <sup>14</sup> D ašil-  
lanai = m. ag'āšillanai. — <sup>15</sup> D jarubalan = m. djarubalan. — <sup>16</sup> D aor = m. ag'ür.  
— <sup>17</sup> D hat nämlich kurei. — <sup>18</sup> D eeigeyeturuigi; m. eeige-yin taraki (Hölle)  
'Kopf des Vaters' ist nach Gersowen, WZ, I, 84, ein Schimpfwort, ebenso wie  
eeige-yin taraki 'Mutter des Vaters'. Im chines. Text entspricht dem eeigeyeturu  
yasu 雜種的兒子 'Hastardilatus', was in der Mundumversion wörtlich  
durch Ichade-l dahn übersetzt wird. — <sup>19</sup> D kemkeciyet. — <sup>20</sup> D amaranai. —  
<sup>21</sup> D unggeret. — <sup>22</sup> = m. jag'ā'h'u. — <sup>23</sup> D teoniyigi. — <sup>24</sup> D alnoo; darauf  
folgt in D: nigen lin bolbale. — <sup>25</sup> D gerin = ger-lin. — <sup>26</sup> D unaban. —  
<sup>27</sup> D keo = m. bol, kōlken. — <sup>28</sup> Nach bolot folgen in D die Worte: buyar is  
bolbale. — <sup>29</sup> D bolbaci. — <sup>30</sup> D yabaganas = m. yabagan-sue. — <sup>31</sup> Auf geji  
folgt in D auch sanat. — <sup>32</sup> D idelte. — <sup>33</sup> D umerji = m. umerji. — <sup>34</sup> D haina  
= m. hainai. — <sup>35</sup> D haina. — <sup>36</sup> D moonai (m. moonai). — <sup>37</sup> D gerin. — <sup>38</sup> D kereul  
= m. kereul. — <sup>39</sup> D sanajinar. — <sup>40</sup> D hat richtig harhan. — <sup>41</sup> D hanijaji. —  
<sup>42</sup> D cimegelet. — <sup>43</sup> = m. cimegelet. — <sup>44</sup> D dogoi = dag'ü ugei. — <sup>45</sup> D hi-  
ši hólub. Der Ausdruck kilub hólub kilub findet sich in den Wörterbüchern nicht  
verzeichnet; im chines. Text heißt es: 彼此賦眉鼠眼 'sie machten  
sich gegenseitig Augenbrauen wie Rabe und Augen wie Mäuse', d. h. sie waren

olan<sup>1</sup> kun<sup>2</sup> ungege<sup>3</sup> ujeldun<sup>4</sup> nige niger tutaji<sup>5</sup> yabula.<sup>6</sup> bi iresen<sup>7</sup>  
oroï bolot. beye či yadsan tula yeh<sup>8</sup> yeoma kelesen ugei untaci-  
raba.<sup>9</sup> eoklen<sup>10</sup> hosuwat<sup>11</sup> ujeheñe.<sup>12</sup> ecigeyeture<sup>13</sup> cuk ireji. bolcot<sup>14</sup>  
bida nkulteï yeoma geji. siluhôn<sup>15</sup> sugadut<sup>16</sup> goihôn.<sup>17</sup> marguhuni  
murguhn yen<sup>18</sup> tola. aor<sup>19</sup> mini sai bahan namharaba. tunda bi ta  
yaba.<sup>20</sup> saihan nar<sup>21</sup> aji turuhgei.<sup>22</sup> maha<sup>23</sup> jahadunabeo.<sup>24</sup> arga ugei  
eldesen hoina. yeogan<sup>25</sup> sain olhó bui. eunes<sup>26</sup> hoisan<sup>27</sup> enggeji.<sup>28</sup>  
yabubala. mnduwen<sup>29</sup> seri<sup>30</sup> geceoger ese jodobaola.<sup>31</sup> ta basa nihóni  
medehugei.<sup>32</sup> keleji daesat<sup>33</sup> cuk jiye geji daogarut<sup>34</sup> taraba.

## XLIV.

Abngai ci uje. odo basa maodaji.<sup>35</sup> soktotala ugat<sup>36</sup> joksoji ci-  
dahógei.<sup>37</sup> bi tere keregi<sup>38</sup> ci tundu keleji ukboo<sup>39</sup> ugei yeo geji  
asaohóla.<sup>40</sup> urušan<sup>41</sup> hoisan goldurkileji nidu kilulet<sup>42</sup> nada gar do-  
kina.<sup>43</sup> kelegei dulei<sup>44</sup> či biši tung ajiklahógei ni<sup>45</sup> yeobei.<sup>46</sup> onedur  
ene hobhai<sup>47</sup> gi nkutele jodohógei<sup>48</sup> bolbala. bi darui amaldahó<sup>49</sup>

einander verstohenen Blicke zu; ta D heißt es etwas abweichend: 使眼色  
je winkerten einander zu. Auf kilib höloh kiji folgt ta D: sam samar = m. sam  
sam-yér.

<sup>1</sup> D olan. — <sup>2</sup> D kumun. — <sup>3</sup> D ujeldet. — <sup>4</sup> = m. tutaj'hji, D tutaji. —  
<sup>5</sup> D yabula. — <sup>6</sup> D yok. — <sup>7</sup> Wohl nach Analogie von abárah'u aus untaji (un-  
taji) irche zusammengesetzt; D hat dafür untaji orkiba. — <sup>8</sup> = m. ſſſſen; D ene  
ſſſe. — <sup>9</sup> = m. hosug'at, D hosót. — <sup>10</sup> D ujeheñe. — <sup>11</sup> D ecigeyetaru, s. XIII,  
Anm. 18. — <sup>12</sup> D bolcot, w. bog'altai, bog'altut. — <sup>13</sup> D silanhan = m. silug'ä-  
han. — <sup>14</sup> = m. silgüdligöt. — <sup>15</sup> D goihó ai goihó. — <sup>16</sup> D margukuni murgu-  
kuni tula. — <sup>17</sup> D aor = m. ag'ar. — <sup>18</sup> = m. yag'aha, D yaba. — <sup>19</sup> = m. sai-  
han-yér. — <sup>20</sup> D turuk ugei. — <sup>21</sup> = m. mah'a. — <sup>22</sup> jahadunabao = m. jag'atun-  
abao. — <sup>23</sup> Wohl = m. yag'ül'an. — <sup>24</sup> D saihan. — <sup>25</sup> = m. hoishan. —  
<sup>26</sup> D basa enggeji. — <sup>27</sup> D mndun = m. nidun. — <sup>28</sup> Imper. von serikó. — <sup>29</sup> D hat  
richtig jodobala. — <sup>30</sup> D medekn ugei. — <sup>31</sup> = m. dag'usugai. — <sup>32</sup> D doo garai  
= m. dag'ü garug'at. — <sup>33</sup> = m. mag'udaji. — <sup>34</sup> D ugat = m. ug'ug'at. —  
<sup>35</sup> D cidahó ugei holji. — <sup>36</sup> D kerek gi. — <sup>37</sup> D ukboo. — <sup>38</sup> asahóla. —  
<sup>39</sup> D urušan, wohl von urug'ü atromabwätre. — <sup>40</sup> Vgl m. kilukli; D hat kiluret,  
s. m. kilürköl. — <sup>41</sup> D hat fälschlich donkinaí. — <sup>42</sup> D dulei. — <sup>43</sup> D ajiklahó  
ugeini. — <sup>44</sup> D yumbai. — <sup>45</sup> D hobhai. — <sup>46</sup> D jodohó ugei. — <sup>47</sup> = m.  
aldah'u.



bišio, abagai baiga,<sup>1</sup> tere lab martat ocisan<sup>2</sup> ugei, teonai buruu gi tere medehugei bui,<sup>3</sup> tengget aiji baisar hario uge oldohôgei<sup>4</sup> baha, enedur mini beye ende baisen<sup>5</sup> tula, mini nuurer<sup>6</sup> ene nda<sup>7</sup> gi aocila,<sup>8</sup> cones<sup>9</sup> hoisan ariki nas<sup>10</sup> jokiji cerle,<sup>11</sup> hoocin<sup>12</sup> uliger<sup>13</sup> albatu gi jakirhō noyan-i jorik, arasu gi<sup>14</sup> eldehu<sup>15</sup> kedergen-i jorik geji, ha<sup>16</sup> jallahō bui, halabala, tere ese halagana,<sup>17</sup> basa ene janggar umbala,<sup>18</sup> abagai keceoger jodo, bi basa ende baibaci, bi ci horihō yeoma ugui,<sup>19</sup> abagai ci medehugei,<sup>20</sup> hara бага yen utelku ugei<sup>21</sup> yeoma, ariki ujebeole<sup>22</sup> amiyan<sup>23</sup> taihina,<sup>24</sup> teonai ecigen<sup>25</sup> cusu nas<sup>26</sup> inak, enedur<sup>27</sup> aocilat<sup>28</sup> halahō ha bui, kecubeci<sup>29</sup> nige hoyor edur uuhôgei,<sup>30</sup> unggeresen<sup>31</sup> hoina, basa yosuwar<sup>32</sup> oduk<sup>33</sup> yeoma bišio.

## XLV.

Abagai ci<sup>34</sup> yaba nuur caibigat,<sup>35</sup> gente<sup>36</sup> cirai aldaji ene butur holba, abagai ci<sup>37</sup> medehugei,<sup>38</sup> ene kedun edur<sup>39</sup> goo<sup>40</sup> eruhu du<sup>41</sup> umukei<sup>42</sup> unur tung möohai, tere der<sup>43</sup> gente serun,<sup>44</sup> gente halun<sup>45</sup> yur toktor<sup>46</sup> ugei yen tula, kun buri beye tejyehu tekei arga aldaba, urjidur бага ude yen kiri juger serunken<sup>47</sup> bile, gente

<sup>1</sup> D baigi; es folgt darauf noch bitersi, entsprechend dem chin. 別. —  
<sup>2</sup> D ocisan. — <sup>3</sup> D medeku ugei bil. — <sup>4</sup> D oldahō ugei. — <sup>5</sup> D baisan. —  
<sup>6</sup> D nuurer = m. ulg'ür-yär. — <sup>7</sup> = m. ulag'a. — <sup>8</sup> D aocila = m. ag'ucila. —  
<sup>9</sup> D cones. — <sup>10</sup> D arikinaz. — <sup>11</sup> = m. tæg'ela. — <sup>12</sup> D hoocin. — <sup>13</sup> D uliger  
 tu. — <sup>14</sup> D aruigi. — <sup>15</sup> D eldeku. — <sup>16</sup> D hana. — <sup>17</sup> D hat richtig halahana.  
 Nach halabala wäre halaba zu erwarten; (hossari ar sich, so ist's gut. Der chine-  
 sische Text lautet: 改呢改了 und die Mandschurischen: hataci halaha. —  
<sup>18</sup> D umbala = m. ug'ubala. — <sup>19</sup> D ugei holnai. — <sup>20</sup> D medeku ugei. — <sup>21</sup> = m.  
 ligedelekū ugei. — <sup>22</sup> D ujebeole geku du. — <sup>23</sup> D ami yen. — <sup>24</sup> D tabinal. —  
<sup>25</sup> D ecige yen. — <sup>26</sup> D cusu nasu = m. cusu-nas. — <sup>27</sup> D ene edur. — <sup>28</sup> D aocilat  
 — <sup>29</sup> Wohl = m. kecubeci, ketubeci; D hat statt dessen kienbasu = m. kien-  
 yebeci. — <sup>30</sup> D uuhō ugei. — <sup>31</sup> D unggeresen. — <sup>32</sup> D yosuwar. — <sup>33</sup> D oduk.  
<sup>34</sup> ci fehlt in D. — <sup>35</sup> D caigat; tsaihi's findet sich in den Wörterbüchern  
 nicht, wohl aber tsaihi'n neben tsai'h'u. — <sup>36</sup> D gente, jedenfalls ein Druck-  
 fehler für gonate = m. gonate. — <sup>37</sup> ci fehlt in D. — <sup>38</sup> D medeku ugei. —  
<sup>39</sup> D edur. — <sup>40</sup> goo 'Graben', wohl chinesis. Lehnwort (溝). — <sup>41</sup> D eruhu.  
<sup>42</sup> = m. umūki, umkel. — <sup>43</sup> D deru = m. deg'ere. — <sup>44</sup> = m. serigün, serigün.  
<sup>45</sup> = m. h'alag'au. — <sup>46</sup> = m. toktag'ari. — <sup>47</sup> = m. serigün.

halun bolot. kun tsuk teshugei.<sup>1</sup> beyedu kalusu garat. del<sup>2</sup> tailat bahan seruneye<sup>3</sup> geji. sayahan<sup>4</sup> nige ayaga kuiten<sup>5</sup> usu unhana.<sup>6</sup> dab dere tologai<sup>7</sup> ebdube.<sup>8</sup> hamur tomorba.<sup>9</sup> hoolai<sup>10</sup> ei sugenggi<sup>11</sup> bolba. beye kubung der<sup>12</sup> baihö singgi argine. dang cini beye tim<sup>13</sup> biši. mini beye balai sain ugei. kudulhuwas<sup>14</sup> aina.<sup>15</sup> jabšan<sup>16</sup> du ucugdur<sup>17</sup> idesen nusen-i cuk bulji.<sup>18</sup> biši bolbala. enodur basa hataojji<sup>19</sup> bolhögei bile. bi camadu nige sain arga jaji<sup>20</sup> ukgye. dang gedesu gi hoosula.<sup>21</sup> bitegei olon ide. tim<sup>22</sup> bolbala. darui bahan darabacigi.<sup>23</sup> basa gaigoi<sup>24</sup> buije.<sup>25</sup>

## XLVI.

Halak ci yaba.<sup>26</sup> bida kedun edur<sup>27</sup> ujesen ugei. im<sup>28</sup> hördun<sup>29</sup> sahal borol<sup>30</sup> caji. kuksin cirai bolba. abagai ci mini ama<sup>31</sup> sulun<sup>32</sup> nar keleku gi bu gomoda. sonoshana ci odo<sup>33</sup> jaosu<sup>34</sup> nathö<sup>35</sup> du oroba. uri<sup>36</sup> ike<sup>37</sup> bolba gene. uner tim<sup>38</sup> bolbala. nadum<sup>39</sup> biši<sup>40</sup> bahan hörabala<sup>41</sup> sain. ene cuk bara<sup>42</sup> ugei uge. demei<sup>43</sup> jokiyasan-i ci ese itegebele. narihan suraji<sup>44</sup> asao. ene yamar uge bui. buiyen<sup>45</sup>

<sup>1</sup> Für den Passus von *tere* der *kedun* sarnu bla *teshugai* bietet D folgende stark abweichende Wendung: *tere* dere *beye* *basa* *bahan* *salkin* *du* *kalusu* *cakisen* *ucir* *tu*. *aur* *sain* *ugei* *urjidur* *hatan* *gadana* *bahan* *kerek* *halji*. *yabagai* (= m. *yabag'an-yer*) *oelhö* *tulada*. — <sup>2</sup> = m. *debol*; D hat *tundu* *delmi*. — <sup>3</sup> D *serioceye*; die Verba *serigünekhü* und *serigütsekhü* 'sich abkühlen', fehlen in den Wörterbüchern. — <sup>4</sup> *sayahan* fehlt in D. — <sup>5</sup> D *kuitun*. — <sup>6</sup> D *nusen* *du* = m. *ug'nsan* *dur*. — <sup>7</sup> D *tologoi*. — <sup>8</sup> *ebdube*. — <sup>9</sup> D *tomoroba* = m. *tomog'oraba*. — <sup>10</sup> D *holoi* = m. *h'og'olai*. — <sup>11</sup> D hat das gleichbedeutende *sulingkei*. — <sup>12</sup> D *dere* = m. *degäre*. — <sup>13</sup> D *teimi*. — <sup>14</sup> = m. *küldalkü-stu*, D *kudulhuwu*. — <sup>15</sup> D *ainai*. — <sup>16</sup> D *jah-siyan*. — <sup>17</sup> = m. *üüg'edür*. — <sup>18</sup> = m. *bügöljü*. — <sup>19</sup> = m. *h'atag'öjju*. — <sup>20</sup> = m. *jig'aju*. — <sup>21</sup> = m. *h'og'sula*, D *boandan*. Der ganze Passus von *jabšan* *du* bis *hoosula* lautet in D abweichend: *jaleiyan* *du* *ene* *kedun* *edur* *yeru* *idesen* *ugei* *ula*. *enodur* *sai* *bahan* *edegebe*. *elätselätsi* *gakxa* *gedesu* *gi* *bahan* *hominan*. — <sup>22</sup> D *teimi*. — <sup>23</sup> = m. *dag'arabadigi*. — <sup>24</sup> D *gagoi*. — <sup>25</sup> D *hoize*. — <sup>26</sup> = m. *yag'aba*. — <sup>27</sup> D *odur*. — <sup>28</sup> D *cini*. — <sup>29</sup> D *hördun* *du*. — <sup>30</sup> D *borol* = m. *bu-gural*, *hog'ural*. — <sup>31</sup> D *aman*. — <sup>32</sup> = m. *aling'an*. — <sup>33</sup> D *udu*. — <sup>34</sup> D *joe* = m. *dsog'ö*. — <sup>35</sup> = m. *nag'ath'u*. — <sup>36</sup> = m. *uri*, D *urin*. — <sup>37</sup> D *yeka*. — <sup>38</sup> D *teimi*. — <sup>39</sup> = m. *nag'adum*. — <sup>40</sup> D hat *bidi* *bišle*. — <sup>41</sup> = m. *h'oriyabala*. — <sup>42</sup> = m. *barag'äl*. — <sup>43</sup> D *dimi*. — <sup>44</sup> Ein Verbum *surah'u* findet sich zwar in den Wörterbüchern nicht, vgl. jedoch *sarak*; D hat *suraji* (vielleicht = *surat*?). — <sup>45</sup> = m. *beye-yin*, D *beyeyon*.



kerek beye medehugei yeo,<sup>1</sup> olan<sup>2</sup> nukur huri camaigi<sup>3</sup> keleleoku gi<sup>4</sup> njehehe.<sup>5</sup> ci bahan baruktai<sup>6</sup> buije.<sup>7</sup> jaosu<sup>8</sup> nathô kerek. yamar kemjitei<sup>9</sup> kerek.<sup>10</sup> kerbe tordat<sup>11</sup> orosan hoina. abôî baihô ni barakdan<sup>12</sup> yeoma. adakdan<sup>13</sup> ermulhu<sup>14</sup> ugei bolbala. nige jaosu ci uldehu<sup>15</sup> ugei. ger barahan<sup>16</sup> barasar sai doshō<sup>17</sup> yeoma bišio. ene butur kun.<sup>18</sup> bida nidun du ujesen cikin du sonossan-i.<sup>19</sup> olan<sup>2</sup> ugei bolhaci.<sup>20</sup> jun<sup>21</sup> garsan<sup>22</sup> bile. bida nige tanggariktai nukur bišio. medegei<sup>23</sup> ese ithabala nukurin<sup>24</sup> nere ha baina<sup>25</sup> uner ugei bolbala.<sup>26</sup> neng sain. bi arga ugei suraji asaoji<sup>27</sup> yeokina.<sup>28</sup>

## XLVII.

Camai<sup>29</sup> njehehe.<sup>30</sup> ariki<sup>31</sup> du dan ci duratai yeoma. nige tedui cak ci yur<sup>32</sup> jallahôgei. šalik bolji. aubô eaktu usar saktotala kul olduhôgei.<sup>33</sup> du kurbele sai joksohō yeoma. ene cini sain kerek biši.<sup>34</sup> bahan cerlebeole<sup>35</sup> sain baha. horim hōral bayar kerektei<sup>36</sup> bolbala.<sup>37</sup> bahan<sup>38</sup> nuhu du yana.<sup>39</sup> kerektei kerek ugei gi bodohôgei.<sup>40</sup> hōntaga barisar ama nas<sup>41</sup> jallahôgei<sup>42</sup> nusen-i.<sup>43</sup> tere cini yamar sain kerek garhō bui. harin eme keoket<sup>44</sup> jikšiolbu.<sup>45</sup> aha ikes<sup>46</sup> jahadu burun olhō. ike uršik gargat. cohonhan kerektei<sup>47</sup> kerek satahōwas<sup>47</sup> biši. sones<sup>48</sup> erdem cidai nom sudur surei olot. kun<sup>49</sup> du kundu-

<sup>1</sup> D medeku ugelyeo. — <sup>2</sup> D olan. — <sup>3</sup> D cimaigi. — <sup>4</sup> D keleleokuigi. — <sup>5</sup> D njehehe. — <sup>6</sup> D baraktai. — <sup>7</sup> D hoina. — <sup>8</sup> D jos = m. drog'ā. — <sup>9</sup> = m. kemjyetei. — <sup>10</sup> D hat die abweichende Fassung: jos nathō du. kerek yamar kemjitei kerek. — <sup>11</sup> = m. tordog'āi. — <sup>12</sup> D baradak. — <sup>13</sup> D adaktan. — <sup>14</sup> D ermulhu = m. ergülekü. — <sup>15</sup> D uldeku. — <sup>16</sup> D hat die richtige Form barag'ā. — <sup>17</sup> D doshō = m. dag'ish'ā. — <sup>18</sup> D kunun. — <sup>19</sup> D sonossani. — <sup>20</sup> D bolhacu. — <sup>21</sup> D jos = m. drog'ān. — <sup>22</sup> D garsan. — <sup>23</sup> D medet. — <sup>24</sup> D nukuriyen. — <sup>25</sup> D baina. — <sup>26</sup> D bolbele. — <sup>27</sup> D saunji. — <sup>28</sup> D yeo gens. — <sup>29</sup> D camai. — <sup>30</sup> D njehehe. — <sup>31</sup> D ariki. — <sup>32</sup> D yur. — <sup>33</sup> D oldahō ugei. — <sup>34</sup> D hat biši hōi. — <sup>35</sup> D cerlebele = m. taeg'ilebele. — <sup>36</sup> D kerekta. — <sup>37</sup> Nach bolbala hat D: yu ugoleku. kerek jorik lialbala yakin (= m. yag'ākim). — <sup>38</sup> D hat tataji bahan. — <sup>39</sup> D yumbil. — <sup>40</sup> Für kerektei kerek ugei gi bodohôgei hat D: kerek ugei du kerek bolgaji. — <sup>41</sup> D amanaa = m. aman-šae. — <sup>42</sup> D jallahō ugei. — <sup>43</sup> D nusan. — <sup>44</sup> D keoketta. — <sup>45</sup> D jikšiolku. — <sup>46</sup> D jekeyen. — <sup>47</sup> D satahōwas = m. sag'at'ak'u-šae. — <sup>48</sup> D sones.

leolhu,<sup>1</sup> sain kerek<sup>2</sup> butesen-i<sup>3</sup> yur<sup>4</sup> hobor baba. nige uge du baraji. ariki geji<sup>5</sup> jang gi samaoroolhō<sup>6</sup> beiye gi<sup>7</sup> hokiroolhō<sup>8</sup> hortai<sup>9</sup> yeoma. jorigar<sup>10</sup> uiji bolnuu.<sup>11</sup> abagai ci<sup>12</sup> ese itegebele. toligar<sup>13</sup> uje. hamar<sup>14</sup> hacir<sup>15</sup> cini buri ariki gemer<sup>16</sup> debteji.<sup>17</sup> ci juger kun<sup>18</sup> biši.<sup>19</sup> edur<sup>20</sup> suni ugei ene motus<sup>21</sup> ketureji oobala.<sup>22</sup> ene cini eorin<sup>23</sup> beiye gi<sup>24</sup> šabdahō biši gejiō.

XLVIII.

Ene kedun edur<sup>25</sup> kerek baihō yen tula. nige darar<sup>26</sup> hoyor uda<sup>27</sup> suni tulisen<sup>28</sup> du. hamuk beye cine<sup>29</sup> ugei julen<sup>30</sup> baina. uengedor<sup>31</sup> udesi den.<sup>32</sup> bi darui untaya gosen bile. uruk turul cak ende baihō yen tula. bi yaži orokiyat<sup>33</sup> untaha<sup>34</sup> ocina.<sup>35</sup> tundu bi jokiji hataojigat<sup>36</sup> beye kedui nukur kiji<sup>37</sup> sačji<sup>38</sup> bolhō bolbaci.<sup>39</sup> nudu<sup>40</sup> tung bolhōgei.<sup>41</sup> anisha<sup>42</sup> anirua<sup>43</sup> dotor munghak bolna.<sup>44</sup> hoina geieit tarama.<sup>45</sup> bi darui dorelot<sup>46</sup> del<sup>47</sup> emususer<sup>48</sup> ukusireji untaha. hoyotugar<sup>49</sup> jing<sup>50</sup> jokisan caktu sai seriji.<sup>51</sup> turunes<sup>52</sup> bahan darabao<sup>53</sup> yabao.<sup>54</sup> jiruken<sup>55</sup> den amur ugei camahō sik.<sup>56</sup> hamuk beye halucahōni<sup>57</sup> yur<sup>58</sup> galar<sup>59</sup> hakshō<sup>60</sup> singgi. tero der<sup>61</sup> cike<sup>62</sup> bulak.

<sup>1</sup> D. kunduluulku. — <sup>2</sup> D. kerek gi. — <sup>3</sup> D. butesen ni = m. būlūgēlsen (an. — <sup>4</sup> D. yera. — <sup>5</sup> ariki geji fehlt in D. — <sup>6</sup> D. samuoroolhō = m. samag'ara-g'ūlū'n. — <sup>7</sup> D. beyeigi. — <sup>8</sup> D. hokiroolhō. — <sup>9</sup> m. h'ooratai, h'oortai. — <sup>10</sup> = m. dōorik-yār. — <sup>11</sup> D. bolnuu. — <sup>12</sup> abagai ci fehlt in D. — <sup>13</sup> D. toliyer = m. toli-hār. — <sup>14</sup> hamar fehlt in D. — <sup>15</sup> D. hacir. — <sup>16</sup> = m. gem-yār. — <sup>17</sup> D. hat tūlekhlich tabtaji. — <sup>18</sup> D. kunun. — <sup>19</sup> D. hat biši bišiō. — <sup>20</sup> D. edur. — <sup>21</sup> D. motuse. — <sup>22</sup> D. uubele. — <sup>23</sup> D. wriyen = m. ūber-lin. — <sup>24</sup> D. beyegi. — <sup>25</sup> D. edur. — <sup>26</sup> = m. darag'ār, D. daragunr. — <sup>27</sup> = m. udag'ā. — <sup>28</sup> = m. tūleksen, tūlikoen. — <sup>29</sup> D. tulisen. — <sup>30</sup> = m. ūnogē. — <sup>31</sup> = m. dūlēgēlen. — <sup>32</sup> D. uengedur. — <sup>33</sup> D. dan. — <sup>34</sup> D. hat richtig orkiyat. — <sup>35</sup> D. untahai. — <sup>36</sup> D. ocinal. — <sup>37</sup> D. hatunji = m. h'atag'ūjig'at. — <sup>38</sup> kiōj fehlt in D. — <sup>39</sup> D. sačji. — <sup>40</sup> D. bolbaui. — <sup>41</sup> D. nudu. — <sup>42</sup> D. bolhō ugei. — <sup>43</sup> D. anishan. — <sup>44</sup> D. animai. — <sup>45</sup> D. bolnei. — <sup>46</sup> D. taramai. — <sup>47</sup> = m. dorelēgēt. — <sup>48</sup> D. dabel. — <sup>49</sup> D. emususer = m. emūsilksēgēr. — <sup>50</sup> D. hoyadugar. — <sup>51</sup> jing = chin. 更. — <sup>52</sup> D. seriji. — <sup>53</sup> D. torinesu = m. tōigūn-ssu. — <sup>54</sup> D. darabau = m. dag'arabao. — <sup>55</sup> D. yabau = m. yag'abao. — <sup>56</sup> D. jureken. — <sup>57</sup> D. camhōoth = m. tamh'utik. — <sup>58</sup> D. halucahōni = m. h'ala-g'ūlūn'ū. — <sup>59</sup> D. yera. — <sup>60</sup> = m. gal-yār. — <sup>61</sup> Jedentalls nur ein Schreibfehler für h'akshō. — <sup>62</sup> D. deru. — <sup>63</sup> D. ciki.



tuji<sup>1</sup> ebodudet.<sup>2</sup> jajior<sup>3</sup> sidu cuk habang<sup>4</sup> bolji. idehu<sup>5</sup> uuhôdu amta<sup>6</sup> ugei. yabuhô saohô du<sup>7</sup> tab ugei. tengget bi ene idlesen yeoma ese singgesen buije<sup>8</sup> geji. nige uru<sup>9</sup> baolgahô<sup>10</sup> em ungat. dotor baises<sup>11</sup> sain mao<sup>12</sup> yeoma cuk uru<sup>7</sup> baolgaba.<sup>13</sup> turunes<sup>14</sup> sai bahan sula-han bolji.

## XLIX.

Ijaoras<sup>15</sup> mun baorai<sup>16</sup> beye bolot. tejiyehu<sup>17</sup> arga medehugei.<sup>18</sup> arikin<sup>19</sup> oron nui<sup>20</sup> karektu turaſat.<sup>21</sup> ike<sup>22</sup> hokirakdasan tula. odo ebetein du barikdat tung juderoji baina.<sup>23</sup> ucugedur<sup>24</sup> bida njebe<sup>25</sup> ocibana. harin hataojiji<sup>26</sup> ike<sup>27</sup> gerta iret. man du kelesen-i. abagai nar iko<sup>28</sup> jobaba.<sup>27</sup> im<sup>28</sup> keceo halan<sup>29</sup> edur<sup>30</sup> urguljide<sup>31</sup> ujeji irehu<sup>32</sup> bolot. bain bain yeoma keomo<sup>33</sup> kurgekuni.<sup>34</sup> ike jobaba. iko<sup>35</sup> tala-tai<sup>36</sup> bolba. uruk turul tula honoksiji sanahôwas<sup>37</sup> biſi. ham<sup>37</sup> ugei kan<sup>38</sup> bolbala.<sup>39</sup> namaigi sanahô ha bui. bi ilio<sup>40</sup> yao kelene.<sup>41</sup> dang setkilde<sup>42</sup> toktoji beye idegesen<sup>43</sup> hoima. tala<sup>44</sup> nukguai<sup>45</sup> murguku<sup>46</sup> buije<sup>47</sup> gobe. aman dan cim<sup>48</sup> kelebeci gi. beye tung teshugei<sup>49</sup> baina.<sup>50</sup> teimin<sup>51</sup> tula bi abagai ci gekei nige ohôwatai<sup>52</sup> kan<sup>38</sup> biſio. mimi ilio<sup>40</sup> keleha<sup>53</sup> kerek ugei. beye gi saihan tejiye.<sup>54</sup> hôrdun ide-gebele<sup>55</sup> sain. cule cule<sup>56</sup> du. bi baralbaji<sup>57</sup> iroye geji. hariji irebe.

<sup>1</sup> D bulaktuji = m. bulaktaja. — <sup>2</sup> D ebdet = m. ebodûgt; auf ebdet folgt in D noch ida tataji. — <sup>3</sup> = m. dajig'ur. — <sup>4</sup> D habang. — <sup>5</sup> D ideku. — <sup>6</sup> D amta. — <sup>7</sup> D uuhôdu. — <sup>8</sup> D buije. — <sup>9</sup> D uru = m. urug'. — <sup>10</sup> D baolgahô. — <sup>11</sup> D baises. — <sup>12</sup> D mao. — <sup>13</sup> D baolgaba. — <sup>14</sup> D turunes = m. terigün-tue. — <sup>15</sup> D ijaoras = m. idag'ir-ſise. — <sup>16</sup> D baorai = m. bog'krat. — <sup>17</sup> D tejiye = m. tejiyeku. — <sup>18</sup> D medekun ugei. — <sup>19</sup> D arikin yan. — <sup>20</sup> D oron. — <sup>21</sup> D karekt = m. karakig'at. — <sup>22</sup> D ike. — <sup>23</sup> D baina. — <sup>24</sup> D ucugedur. — <sup>25</sup> D njebe. — <sup>26</sup> D hataojiji. — <sup>27</sup> D jobaba. — <sup>28</sup> D im. — <sup>29</sup> = m. h'ala-g'ua. — <sup>30</sup> D edur. — <sup>31</sup> D urguljide. — <sup>32</sup> D irehu. — <sup>33</sup> D keomo = m. g'oma h'oma. — <sup>34</sup> D kurgekuni. — <sup>35</sup> cf. m. tala ôkko. — <sup>36</sup> D sanahôwas = m. sanah'o-sue. — <sup>37</sup> = m. h'amiya. D hama. — <sup>38</sup> D kan. — <sup>39</sup> D bolbala. — <sup>40</sup> D ilio = m. iligûh. — <sup>41</sup> D keleku. — <sup>42</sup> D setkilden. — <sup>43</sup> D hat richtig idegesen. — <sup>44</sup> D hat jini vor tala. — <sup>45</sup> Offenbar ein Schreibfehler für nukguai. D ukji (= m. ôkko). — <sup>46</sup> D murguku. — <sup>47</sup> D buije. — <sup>48</sup> D cim. — <sup>49</sup> D teshugei. — <sup>50</sup> baina steht in D. — <sup>51</sup> D teimin. — <sup>52</sup> D ohôwatai = m. h'ag'atai. — <sup>53</sup> D keleha. — <sup>54</sup> D teji. — <sup>55</sup> D idegebele (Druckfehler für idegebele). — <sup>56</sup> D cule cule = m. cûlûg'. — <sup>57</sup> = m. harag'alg'aju.

L.

Jun nai caktu harin dunggeji<sup>1</sup> batoojiji<sup>2</sup> yabudak bile. ulam  
baisar ebetein namokdet kebtebe. ümin<sup>3</sup> tula. buku gerin<sup>4</sup> dotora  
uimen uimen geji tung sana oldahögei.<sup>5</sup> kukait sana<sup>6</sup> jobasar buri  
maha<sup>7</sup> aldađi. yur<sup>8</sup> tohuwe<sup>9</sup> aldaraji baina.<sup>10</sup> teonigi<sup>11</sup> ajebene.<sup>12</sup> si-  
häsar<sup>13</sup> yasun tedui<sup>14</sup> ulebe. hanjun<sup>15</sup> der<sup>16</sup> suilekleji baina.<sup>17</sup> bi  
ayar teonai<sup>18</sup> dergode<sup>19</sup> ociji. odo gaigöi<sup>20</sup> bainuu<sup>21</sup> geji asaohana.<sup>22</sup>  
nannaigi niduger ujeme.<sup>23</sup> gari<sup>24</sup> mini cingga athöji bariyat.<sup>25</sup> ebei  
halagai. abagai mini ene mini nigul<sup>26</sup> bišio. odo ebetein<sup>27</sup> kucir<sup>28</sup>  
bolji idegehu<sup>29</sup> ugei buije.<sup>30</sup> bi ulu medehu<sup>31</sup> bui. ebetein<sup>32</sup> du oro-  
san nas.<sup>33</sup> ali nige emei du jaoaohan<sup>34</sup> ugei. yamar juiler em dom  
nasen<sup>35</sup> ugei. sai aroohan<sup>36</sup> bolomakea. hawa gonodehügei.<sup>37</sup> jaya<sup>38</sup>  
mun bišio. bi tung gomodel ugei bolbaei gi.<sup>39</sup> ecige eke nasqjiba.  
deoner nasu<sup>40</sup> бага. uruk tul<sup>41</sup> enk ende haihö yen tula. bi<sup>42</sup> ken  
ken ei orkiji cidadak bile geji. uge daumakea.<sup>43</sup> nidun nilbusu<sup>44</sup>  
urushal sik asharaba. yamar<sup>45</sup> cugumsitei yeoma temur<sup>46</sup> öilao<sup>47</sup>  
seolkiltei<sup>48</sup> kun<sup>49</sup> bolbaei.<sup>50</sup> teonai<sup>51</sup> uge gi<sup>52</sup> sonosuwat.<sup>53</sup> sana<sup>54</sup> ulu  
ebderehuni<sup>55</sup> ugei buije.<sup>56</sup>

<sup>1</sup> D dunggeji. — <sup>2</sup> D batoojiji. — <sup>3</sup> D üymiyin. — <sup>4</sup> D geriyen. — <sup>5</sup> D ol-  
dahögel. — <sup>6</sup> sana fehlt in D. — <sup>7</sup> = m. mih'a. — <sup>8</sup> D yuru. — <sup>9</sup> D tohai. —  
<sup>10</sup> D baluai. — <sup>11</sup> D teoniyigi. — <sup>12</sup> D ajebene. — <sup>13</sup> = m. sib'chaan-yér, sig'ak-  
san-yér. — <sup>14</sup> D tedui. — <sup>15</sup> D hanjing = m. h'andun, h'anjing. — <sup>16</sup> D dare. —  
<sup>17</sup> D teone. — <sup>18</sup> D dergode. — <sup>19</sup> D gaigoi. — <sup>20</sup> D bainao. — <sup>21</sup> D asohana. —  
<sup>22</sup> Für nannaigi niduger ujeme hat D: nida nelji. — <sup>23</sup> D gari ist ein Druckfehler  
für gari. — <sup>24</sup> D barit. — <sup>25</sup> D nigul. — <sup>26</sup> D ebetein. — <sup>27</sup> D hat fälschlich  
kucir. — <sup>28</sup> D hat richtig adegehu. — <sup>29</sup> D bolzo. — <sup>30</sup> D medehu. — <sup>31</sup> D oro-  
san. — <sup>32</sup> D daumakea = m. daunag'ulakea. — <sup>33</sup> = m. ag'akun. — <sup>34</sup> D aro-  
han = m. arig'ahan. — <sup>35</sup> D hat gonodehügei; gonodehügei ist ein Schreib-  
fehler zu sein. — <sup>36</sup> m. dazyag'a. — <sup>37</sup> D bolhoelgi. — <sup>38</sup> D hat vor nasen noch  
tome. — <sup>39</sup> D turul; tul ist wohl nur ein Schreibfehler für turul. — <sup>40</sup> D hat nach  
bi noch batoo wekil. — <sup>41</sup> D daumakea = m. dag'domakea. — <sup>42</sup> D nilbusu. —  
<sup>43</sup> D hat noch die Interjektion ai vor yamar. — <sup>44</sup> D temur. — <sup>45</sup> D öilao = m.  
öilag'an. — <sup>46</sup> Schreibfehler für seolkiltei. — <sup>47</sup> D kuman. — <sup>48</sup> D bolhoem. —  
<sup>49</sup> D teonai. — <sup>50</sup> D ugeigi. — <sup>51</sup> D sonosuwat. — <sup>52</sup> D sana. — <sup>53</sup> D ebde-  
rehu ul.



## LI.

Ukultei yeoma biši bolbala. tere usen<sup>1</sup> nige abural orona.<sup>2</sup> tere nige suni du ebetein<sup>3</sup> kundutei moojirat. nifiyet<sup>4</sup> udasan hoina ede-gerebe. bi ama<sup>5</sup> ujur<sup>6</sup> kedui gaigô<sup>7</sup> gaigô<sup>7</sup> sanan taibi<sup>8</sup> geji ebugedi<sup>9</sup> horiklaji kelebeci.<sup>10</sup> sanan dotor<sup>11</sup> tung goori<sup>12</sup> ugei<sup>13</sup> sanan<sup>14</sup> ankarebe. uner ebagedin<sup>15</sup> buyan sulder.<sup>16</sup> teonai<sup>17</sup> jaya<sup>18</sup> sain tala. jici edur tusar<sup>19</sup> nige emci jalaji iret jasaolsan nas.<sup>20</sup> ujeser<sup>21</sup> harnsar nige edur nige odures<sup>22</sup> ilari<sup>23</sup> bolba. urjidur bi ociyat<sup>24</sup> teonigi<sup>25</sup> njehene.<sup>26</sup> beye kedni ike sain bolodni<sup>27</sup> ei bolba. cini juan<sup>28</sup> isala bolot. maha<sup>29</sup> bahian nemeji. dere<sup>30</sup> du tusiji hoolni<sup>31</sup> ideji baina. tundu bi amur bainnu.<sup>32</sup> ike<sup>33</sup> bayar bišo. ene nige ebetein<sup>3</sup> ukusen ugei bolbaci.<sup>34</sup> uner goojisen sik bolba geji kelesen du. tere nada<sup>35</sup> iniyelkileji<sup>36</sup> kelehuni.<sup>37</sup> odo gai garba tung gaigô<sup>38</sup> bolba gene.

## LII.

Namaigi<sup>39</sup> horisan uge cini sain uge baha. gakea nada basa nige sanahô yeoma baina.<sup>40</sup> uner em uiltai<sup>41</sup> yeoma bolbala. bi modo<sup>42</sup> hiši bolot. jaosu<sup>43</sup> munggu gi hairalaji<sup>44</sup> beye<sup>45</sup> jashôgei<sup>46</sup> yosu<sup>47</sup> basa bainnu.<sup>48</sup> yeobei<sup>49</sup> gehene.<sup>50</sup> urjinon<sup>51</sup> bi buru<sup>52</sup> em

<sup>1</sup> D usen = m. nbaadben. — <sup>2</sup> D hat olnai. — <sup>3</sup> D ebetein. — <sup>4</sup> D uelen. — <sup>5</sup> D aman. — <sup>6</sup> D ujur = m. ūdalgūr. — <sup>7</sup> D gaigoi gaigoi. — <sup>8</sup> D hat sama gi sulahan rabi. — <sup>9</sup> D ebugedi (Druckfehler für ubugedi). — <sup>10</sup> D kelebeci. — <sup>11</sup> D dotoro. — <sup>12</sup> = m. g'ori. — <sup>13</sup> D hat ugei geji. — <sup>14</sup> D sana. — <sup>15</sup> D ubugediyen. — <sup>16</sup> = m. stilde, D sal der. — <sup>17</sup> D teonai. — <sup>18</sup> = m. dasyag'a. — <sup>19</sup> = m. tusag'ar. — <sup>20</sup> D jasaolsanasa = m. dasag'olaksan-nisa. — <sup>21</sup> ujeser fehlt in D. — <sup>22</sup> D oduresu. — <sup>23</sup> = m. ilari. — <sup>24</sup> D ocit. — <sup>25</sup> D teoniyigi. — <sup>26</sup> D njehene. — <sup>27</sup> D bolodai = m. bolog'a eddi. — <sup>28</sup> = m. jiru. — <sup>29</sup> = m. mih'a; D hat noch ein nach maha. — <sup>30</sup> D hat harsan yar dere. — <sup>31</sup> D hol = m. h'og'olai, h'og'ol. — <sup>32</sup> D bainnu. — <sup>33</sup> D yeku. — <sup>34</sup> D bolbeci. — <sup>35</sup> D nadatal. — <sup>36</sup> D inelkileji. — <sup>37</sup> D kelehuni. — <sup>38</sup> D gai ugei. — <sup>39</sup> Für namaigi hat D cini. — <sup>40</sup> D baina. — <sup>41</sup> D uiltai. — <sup>42</sup> D modo. — <sup>43</sup> D jos = m. das-g'ua. — <sup>44</sup> D hairalaji. — <sup>45</sup> D beyagi. — <sup>46</sup> D jashô ugei. — <sup>47</sup> D yosu. — <sup>48</sup> D bainnu. — <sup>49</sup> D yeobei. — <sup>50</sup> D gehene. — <sup>51</sup> Aus niji (urjin) und os zusammengefasst. — <sup>52</sup> D buru = m. burug'z.

nugat. arai amin mini hokirasan<sup>1</sup> ugei. odo boltala<sup>2</sup> sanahôla. jurhe<sup>3</sup>  
susu<sup>4</sup> mini basa tukšiser байна.<sup>5</sup> odo emci narin<sup>6</sup> dotora. sain-i<sup>7</sup>  
baibaci, haya<sup>8</sup> nijet<sup>9</sup> hoošun<sup>10</sup> bui buije.<sup>11</sup> teones<sup>12</sup> biši gakca jaosu<sup>13</sup>  
munggu kelehuwas<sup>14</sup> biši. yuru<sup>15</sup> kun nai<sup>16</sup> ami gi<sup>17</sup> dabôgei<sup>18</sup> baha.  
ei ese itegabele. tengseji uje. em yen<sup>19</sup> cinar<sup>20</sup> ei harin medehugei<sup>21</sup>  
baitala. baturlaji<sup>22</sup> kun nai<sup>23</sup> ebetcin-i<sup>24</sup> jasahô yeoma. turgen ya-  
ran<sup>25</sup> cini gerte kurci iret. sudasu barina<sup>26</sup> geji baitala. hôru gar<sup>27</sup>  
demei<sup>28</sup> temteret. haši kerek nige nige nairagôlga<sup>29</sup> biciyet. ukseu<sup>30</sup>  
belok jaosu<sup>31</sup> gi abat yabula.<sup>32</sup> ilari<sup>33</sup> bolbala.<sup>34</sup> teonai<sup>35</sup> kuci. ese  
idegebele<sup>36</sup> cini jaya<sup>37</sup> baha. tundu yur<sup>38</sup> hamiya<sup>39</sup> ugei gene. mini  
ebetcin<sup>40</sup> bi medehugei<sup>41</sup> geji. juil juiin<sup>42</sup> em emnehuwas.<sup>43</sup> harin  
beyer dob dogoi<sup>44</sup> tejiychu<sup>45</sup> da kurbugei<sup>46</sup> baha.

### LIII.

Biši kun<sup>47</sup> teonigi<sup>48</sup> kelehadu.<sup>49</sup> camala<sup>50</sup> yee<sup>51</sup> hama.<sup>52</sup> neng  
horjhana neng nor<sup>53</sup> kurhuni.<sup>54</sup> dangoi<sup>55</sup> daksin bolba. geicin tarasan  
hoina. kelehu buije. arga ugei odo dere saitnoo.<sup>56</sup> abagai cini ene  
uge tung mini sanandu orohô biši. bida nige dura<sup>57</sup> kun<sup>46</sup> baha.

<sup>1</sup> D hokiraksan. — <sup>2</sup> D boltolo. — <sup>3</sup> D jurhe. — <sup>4</sup> D sujuk; in Goratsnekis  
Wh. ist andenk in der Bedeutung „Galle“ mit einem Frageszeichen versehen. —  
<sup>5</sup> D bainai. — <sup>6</sup> = m. emölnor-ſin. — <sup>7</sup> D sain ni. — <sup>8</sup> D hana ist vielleicht ein  
Druckfehler für haya. — <sup>9</sup> D nijet = m. nijigät. — <sup>10</sup> Vielleicht ein Druckfehler  
für hoošut? D hat hošit = m. h'osiyag'at. — <sup>11</sup> D buize. — <sup>12</sup> D teonesu. —  
<sup>13</sup> D jos = m. dsog'oa. — <sup>14</sup> = m. kelakū-šao; D hat dafür gorilhaſa (von m. g'o-  
rilah'o). — <sup>15</sup> D yuru. — <sup>16</sup> D kumunaa. — <sup>17</sup> D amiyigi. — <sup>18</sup> D dabô ugei, wohl  
= m. tag'šh'a ugei. — <sup>19</sup> D emiyin. — <sup>20</sup> D cinart. — <sup>21</sup> D medekugei. — <sup>22</sup> = m.  
bag'aturlaji. — <sup>23</sup> D ebetcin. — <sup>24</sup> = m. yag'aran. — <sup>25</sup> D barinat. — <sup>26</sup> D le-  
rugar = m. h'arug'a-bär. — <sup>27</sup> D timi (Druckfehler für diini); nach timi folgt in  
D noch: nige jerge. — <sup>28</sup> D nairalgä. — <sup>29</sup> D ukseu = m. öküken. — <sup>30</sup> D jo-  
sugi. — <sup>31</sup> D yabulai. — <sup>32</sup> = m. ilari. — <sup>33</sup> D bolbala. — <sup>34</sup> D teonai. —  
<sup>35</sup> D idegebele. — <sup>36</sup> = m. dsayag'a. — <sup>37</sup> yur fehlt in D. — <sup>38</sup> D hama. —  
<sup>39</sup> D ebeci. — <sup>40</sup> D medekugei. — <sup>41</sup> D juiiyin. — <sup>42</sup> D emnekeu = m. emlekū-  
šao. — <sup>43</sup> D doo ugei = m. dag'ūn ugei, dog'ol. — <sup>44</sup> D tejiču. — <sup>45</sup> D kurku  
ugei. — <sup>46</sup> D kumun. — <sup>47</sup> D teoniyigi. — <sup>48</sup> D kelehadu. — <sup>49</sup> D cimatal = m.  
cina-dag'a. — <sup>50</sup> D yun. — <sup>51</sup> D hamai = m. h'amiya. — <sup>52</sup> D oor. — <sup>53</sup> D kur-  
huni. — <sup>54</sup> = m. danši. — <sup>55</sup> Der Satz: geicin tarasan hoina. kelehu buije arga  
ugei odo dere saitnoo fehlt in D. — <sup>56</sup> D doro.



ene kerek cimadu basa tab ugei. bahan cirukdal<sup>1</sup> ugei geneo. teo-  
nigi<sup>2</sup> kelelekehene.<sup>3</sup> man tai orolji<sup>4</sup> baina. habô<sup>5</sup> ugei bolot. harin  
biêi kun du dagan<sup>6</sup> bariji yabohôni. yamar sanan<sup>7</sup> bui. bi uner uisî-  
yahu ugei.<sup>8</sup> tim<sup>9</sup> biêi. nge bui<sup>10</sup> bolbala.<sup>11</sup> ayarhan keleji uk. doksir-  
hana<sup>12</sup> mun doonoo.<sup>13</sup> ei uje. ende saohô<sup>14</sup> ulus. cuk cini koregin  
tula iresen-i.<sup>15</sup> ei dang aortai<sup>16</sup> bolbala.<sup>17</sup> ene dotoras<sup>18</sup> ali nigen-i.<sup>19</sup>  
knuji<sup>20</sup> gargaya geneo. ene jerge ulus yamar nuurar<sup>21</sup> saona.<sup>22</sup> gerto  
haribala. nuur tu dahôgei. ende saohala.<sup>23</sup> ei basa yabsiji baihôgei.<sup>24</sup>  
saohô<sup>25</sup> yabuhô du keceo haini.<sup>26</sup> cones<sup>27</sup> hoisan mikul yaji<sup>28</sup> cini  
garto irehu<sup>29</sup> bui.

## LIV.

Camaigi<sup>30</sup> ujehehe.<sup>31</sup> juger ama<sup>32</sup> todui. degur<sup>33</sup> todo sik<sup>34</sup> bol-  
baci.<sup>35</sup> dotor togolgar<sup>36</sup> ugei. tere camadu<sup>37</sup> haldara<sup>38</sup> irehu<sup>39</sup> ugei  
bolbala.<sup>40</sup> darui cini kesik biêio. ei tundu haldaji yeokina.<sup>41</sup> sain nge  
gi tung sonoshôgei.<sup>42</sup> irude<sup>43</sup> silmos<sup>44</sup> adalasan sik jorgor<sup>45</sup> ocit.<sup>46</sup>  
adakdan<sup>47</sup> ieiguri ujekdebe. tere kereigai<sup>48</sup> amitan nigi<sup>49</sup> ei ken  
geneo.<sup>50</sup> keceo. neretoi aimsiktai kun<sup>51</sup> biêio.<sup>52</sup> kun<sup>53</sup> du jai ukku-  
dak<sup>54</sup> ugei bile.<sup>55</sup> tundu hama<sup>56</sup> ugei kerek bolbala.<sup>57</sup> harin bolhô

<sup>1</sup> D hat richtig cirukdal. — <sup>2</sup> D taoniyigi. — <sup>3</sup> D kelelekehene. — <sup>4</sup> = m. orog'olji? D hat statt dessen orolaji. — <sup>5</sup> D hat ei habô (= m. k'ag'ah'u). — <sup>6</sup> D dahan. — <sup>7</sup> D sana. — <sup>8</sup> Die Worte: bi uner uisîyahu ugei fehlen in D. — <sup>9</sup> D timi. — <sup>10</sup> D hol. — <sup>11</sup> D bolhōna. — <sup>12</sup> D hat tariyadaji doksirhana. — <sup>13</sup> D doonoo = m. dag'nanoo. — <sup>14</sup> D saohô. — <sup>15</sup> D ireseni. — <sup>16</sup> D oortai. — <sup>17</sup> D bolhōla. — <sup>18</sup> D dotoroko. — <sup>19</sup> D nigen ai. — <sup>20</sup> D knuji = m. keg'aji. — <sup>21</sup> D nuurar = m. nig'ur-yêr. — <sup>22</sup> D saona. — <sup>23</sup> D saohala. — <sup>24</sup> D baihô ugei. — <sup>25</sup> D saohô. — <sup>26</sup> D hainai. — <sup>27</sup> D cones. — <sup>28</sup> D yaji. — <sup>29</sup> D irehu. — <sup>30</sup> D camaigi. — <sup>31</sup> D ujehehe. — <sup>32</sup> D ama. — <sup>33</sup> D degur. — <sup>34</sup> D sik. — <sup>35</sup> D bolbaci. — <sup>36</sup> D togolgar. — <sup>37</sup> D camadu. — <sup>38</sup> D haldara. — <sup>39</sup> D irehu. — <sup>40</sup> D bolbala. — <sup>41</sup> D yeokina. — <sup>42</sup> D sonoshôgei. — <sup>43</sup> D irude. — <sup>44</sup> D silmos. — <sup>45</sup> D jorgor. — <sup>46</sup> D ocit. — <sup>47</sup> D adakdan. — <sup>48</sup> D kereigai. — <sup>49</sup> D amitan. — <sup>50</sup> D geneo. — <sup>51</sup> D kun. — <sup>52</sup> D biêio. — <sup>53</sup> D kun. — <sup>54</sup> D ukku-dak. — <sup>55</sup> D bile. — <sup>56</sup> D hama. — <sup>57</sup> D bolbala.

baha.<sup>1</sup> cirukdehu<sup>2</sup> tatakdahô gajar bui bolbala.<sup>3</sup> ken ken ei bolba.  
 enle<sup>4</sup> ukhugui<sup>5</sup> bišio. gufler<sup>6</sup> arga ugei yosotai jabâtai buri ejelei  
 sai baihō<sup>7</sup> baha. jo. ene bišio.<sup>8</sup> odogin kehtesen<sup>9</sup> bari<sup>10</sup> bosgagat.<sup>11</sup>  
 ama sime ugei hoiši irebe. ene yun urma. horsiyatai<sup>12</sup> bolbala.<sup>3</sup>  
 hoor<sup>13</sup> olhō ugei. herseo<sup>14</sup> tei bolbala<sup>15</sup> kerek aldahō ugei<sup>16</sup> gesen<sup>17</sup>  
 bišio. cini gakear medesen<sup>18</sup> cineber<sup>19</sup> bolbala.<sup>20</sup> ha kurne.<sup>21</sup> yeoci  
 bolba. bi cimasa<sup>22</sup> tasurhai kedun nasu aha bišio.<sup>8</sup> uner yabuhō jui  
 bolbala.<sup>13</sup> cini sanan du kedui bulaltuhō<sup>23</sup> ugei boloya gebeci. bi  
 harin sanaohōla<sup>24</sup> šardan<sup>25</sup> oci<sup>26</sup> gene bišio.<sup>8</sup> dulcote<sup>27</sup> hailgahō yosu  
 bui bui.<sup>28</sup>

## LV.

Cini ene yumbi<sup>29</sup> toitoljaji<sup>30</sup> tong<sup>31</sup> doktor<sup>32</sup> ugei. ci saihan  
 nomohon<sup>33</sup> saobala.<sup>34</sup> ken cimaigi modor kisen kun<sup>35</sup> geneo. kerbe im  
 cim<sup>36</sup> ugei bolbala.<sup>37</sup> ali nige cimaigi kelegeti geneo. kun nai<sup>38</sup> der-  
 gede šok taibihō<sup>39</sup> singgi. onigi<sup>40</sup> haldat. basa teonigi<sup>41</sup> šuklak.<sup>42</sup>  
 yeo jirgal bainai. cini boyeren<sup>43</sup> ajirhō<sup>44</sup> ugei bišio. hajnodaki<sup>45</sup> ulus  
 teshugei<sup>46</sup> bolji. kejiye ei bolba. nige keceo yeoma du barikdasan

<sup>1</sup> D hat ali harin bolhō, bahan . . . — <sup>2</sup> D = m. čirügdekü, D cirukdeku.  
 — <sup>3</sup> D bui bolhōla. — <sup>4</sup> = m. üllügē, D cola. — <sup>5</sup> D ukku ugei — <sup>6</sup> = m. güf-  
 lektergür, D kurluser. — <sup>7</sup> baihō im Sinne von „aufhören“. — <sup>8</sup> D bišio. — <sup>9</sup> D keb-  
 teksem. — <sup>10</sup> bari ist nicht, wie ich annahm (xxx, 14) ein Druckfehler, sondern  
 eine Nebenform von bari, s. Götterlexikon, Wb. I, 212. — <sup>11</sup> = m. bosh'ag'al. —  
<sup>12</sup> D horsital. — <sup>13</sup> D hor. — <sup>14</sup> = m. kersēü, kersügü, D kersüütei. — <sup>15</sup> D bol-  
 bele. — <sup>16</sup> D aldahō ugei. — <sup>17</sup> D geksen. — <sup>18</sup> D medeksen. — <sup>19</sup> = m. činegē-  
 bür. — <sup>20</sup> D bolbala. — <sup>21</sup> D kurnei. — <sup>22</sup> D cimasa. — <sup>23</sup> D bulaltuhō = m.  
 bullyalduh'a. — <sup>24</sup> D hat richtig sanaohōla. — <sup>25</sup> = m. šag'ardan, nig'ardan; D hat  
 statt dessen yaraji = m. yağ'araji. — <sup>26</sup> D ot. — <sup>27</sup> Jedenfalls ein Schreibfehler  
 für dulette = m. tülette; D hat statt dessen harin. — <sup>28</sup> Das zweite bui beruht  
 wohl auf einem Versehen; D hat dafür yea. — <sup>29</sup> D yumbi. — <sup>30</sup> D toitoljaji.  
 — <sup>31</sup> D tang. — <sup>32</sup> D toktocri = m. toktag'aci. — <sup>33</sup> D nomohan. — <sup>34</sup> D soo-  
 bala. — <sup>35</sup> D kuman. — <sup>36</sup> D hat statt dessen cini teim. — <sup>37</sup> D bolbele. —  
<sup>38</sup> D kumunei. — <sup>39</sup> D talbihō. — <sup>40</sup> = m. egün-i, D onigiği. — <sup>41</sup> D teontiyigi.  
 — <sup>42</sup> Zweifellos ein Schreibfehler für šoklana; D hat fälschlich toklani für toklanai.  
 — <sup>43</sup> = m. boye-bür-yü. — <sup>44</sup> D ajirahō. — <sup>45</sup> D hajnodaki = m. b'ajig'olaki. —  
<sup>46</sup> D toaku ugei.



hoina. ci<sup>1</sup> sai<sup>2</sup> medehu<sup>3</sup> baha. ebeo. im keceo aji.<sup>4</sup> age.<sup>5</sup> abagai  
cini<sup>6</sup> nge mun baina.<sup>7</sup> hama<sup>8</sup> ngei ulas enggeji kelenoo.<sup>9</sup> natum<sup>10</sup>  
gekei kereolin<sup>11</sup> uk. balaar yeogan<sup>12</sup> sain bolhō. ci<sup>13</sup> talar im<sup>14</sup>  
ike<sup>15</sup> boye turubeci.<sup>16</sup> nasun edui baha.<sup>17</sup> bida<sup>18</sup> ene cagas<sup>19</sup> ungge-  
resen<sup>20</sup> ngei yeo. cohom<sup>21</sup> aliyalahō<sup>22</sup> cak baina.<sup>23</sup> odo<sup>24</sup> ene ho-  
rondū<sup>25</sup> nige neretei keceo baksi jalaji bicik jaji<sup>26</sup> surgabala.<sup>27</sup> ulma<sup>28</sup>  
medel nemekdeji kerek uile medesen hoina.<sup>29</sup> eosen<sup>30</sup> saijirahō baha.  
kumujihugei yen ucir yeo jobana.<sup>31</sup>

## LVI.

Tere ašilasan-i<sup>32</sup> yamar yangse<sup>33</sup> bui. kun nai<sup>34</sup> dergede<sup>35</sup> ke-  
legei singgi yaji<sup>36</sup> asaohō<sup>37</sup> yaji<sup>38</sup> hario<sup>39</sup> nge medeolhu<sup>40</sup> gi tung  
medehugei<sup>41</sup> yeoma. naši buru<sup>42</sup> caši buru.<sup>43</sup> yaji<sup>44</sup> orohō yaji<sup>45</sup> bu-  
cahō<sup>46</sup> gi basa ubahōgei. serusen kun<sup>47</sup> bolot ege<sup>48</sup> untasan<sup>49</sup> kun  
nai<sup>50</sup> adali. juger kun nai<sup>51</sup> to<sup>52</sup> baha. geb genen teb tenek tere  
cini yaji<sup>53</sup> turusen<sup>54</sup> bui. ta hanilasan-i<sup>55</sup> sain bišio.<sup>56</sup> teoni bahan  
jaji<sup>57</sup> surga. abagai ta nige gajarta hanilasan ngei.<sup>58</sup> basa narin mo-

<sup>1</sup> ci fehlt in D. — <sup>2</sup> D saya. — <sup>3</sup> D medeka. — <sup>4</sup> Die Worte: ebeo. im keceo aji (= m. aʒag'n) fehlen in D. — <sup>5</sup> Für age hat D: deo inak. — <sup>6</sup> Für abagai cini hat D: cini ala yen. — <sup>7</sup> D baina. — <sup>8</sup> = m. h'amiyā, D hat hama. — <sup>9</sup> D kelenoo. — <sup>10</sup> D nadum = m. nag'adum. — <sup>11</sup> D kernliyen = m. keregül-  
ün. — <sup>12</sup> = m. yag'ñi'an? — <sup>13</sup> Vor ci hat D noch eldebieben. — <sup>14</sup> D cini. —  
<sup>15</sup> D yeke. — <sup>16</sup> D turubecu. — <sup>17</sup> Statt der Worte: nasun edui baha (für bahan)  
hat D: ana cini nge (= m. negége) edui. abagai bitegei bain bain teoni buruša  
(= m. būrug'ñāyā, būrug'ñāg'ā). — <sup>18</sup> D hat bida mun. — <sup>19</sup> D cagasa = m. taag-  
ōso. — <sup>20</sup> D unggerusen. — <sup>21</sup> D hat aus Versehen die Mandchurform cohom.  
— <sup>22</sup> D alilahō. — <sup>23</sup> D baina; es folgen in D darauf noch die Worte: enggeji  
im bolbele. — <sup>24</sup> odo fehlt in D. — <sup>25</sup> = m. h'ag'ōrondū. — <sup>26</sup> = m. jig'aji. —  
<sup>27</sup> Auf surgabala folgen in D noch die Worte: yama anratngai. edur ulasan hoina  
— <sup>28</sup> ulma ist entweder ein Schreib- und Druckfehler oder aber eine Nebenform  
für m. ulam. — <sup>29</sup> D hoina. — <sup>30</sup> D eosen = m. h'ēšōšōn. — <sup>31</sup> Der Schlusssatz:  
kumujihugei yen ucir yeo jobana fehlt in D. — <sup>32</sup> D ašilakaani = m. ag'āsilaksan.  
— <sup>33</sup> D yangse. — <sup>34</sup> D kumnei. — <sup>35</sup> D dergede. — <sup>36</sup> D yagaji. — <sup>37</sup> D asaohō.  
— <sup>38</sup> D hario. — <sup>39</sup> D medukui. — <sup>40</sup> D medekugui. — <sup>41</sup> D buru. — <sup>42</sup> D bu-  
cahō. — <sup>43</sup> D kumun. — <sup>44</sup> = m. eke. — <sup>45</sup> D untaksan. — <sup>46</sup> = m. tog'ā. —  
<sup>47</sup> D turusen. — <sup>48</sup> D hanilani. — <sup>49</sup> D bišio. — <sup>50</sup> = m. jig'āfu. —  
<sup>51</sup> D ngei tala.

dehügei<sup>1</sup> bišio. eones<sup>2</sup> iniyeltei<sup>3</sup> kerek basa baɪɪɪak goo.<sup>4</sup> tontai<sup>5</sup>  
nige gajartu saogat<sup>6</sup> keleleehene.<sup>7</sup> eoni duraoci<sup>8</sup> keleleehu<sup>9</sup> horondu.<sup>10</sup>  
ger gente<sup>11</sup> teoni sanat taiji kelehu.<sup>12</sup> esekule<sup>13</sup> ama orkiyat<sup>14</sup> nudu  
imerhügei<sup>15</sup> hadasar cimaigi sirteji ujene.<sup>16</sup> basa ger gente<sup>17</sup> nige  
eki adak ugei tenek ugei<sup>18</sup> kelemejin. yuru iniyeser<sup>19</sup> gedesu ebe-  
duɪku<sup>20</sup> yeoma. urjidur namaigi ujehe<sup>21</sup> oelšan bile.<sup>22</sup> hoiši gerte  
hariya geku baɪɪala. yuru šulabôn-i<sup>23</sup> eodes<sup>24</sup> garhōgei.<sup>25</sup> nuru gi<sup>26</sup>  
ergiget<sup>27</sup> gederge bucaji yabuhō gi<sup>28</sup> ujet. ago ei bošoga gi<sup>29</sup> medeji  
yabu geji ago baradui<sup>30</sup> horondu nigente torci beiye<sup>31</sup> kelbiget<sup>32</sup>  
sarbaiji unatala. bi yaran<sup>33</sup> guicet tušibe. arai unasan<sup>34</sup> ugei. urida  
bi basa urgulji teoni horidak bile.<sup>35</sup> hoina teoni halaji ulu oidaḥō gi  
medet. yuru<sup>36</sup> kumujihu<sup>37</sup> saba biši tula. ama kele gi<sup>38</sup> talar joba-  
olji<sup>39</sup> yeokihu<sup>40</sup> bui get. horihō gi<sup>41</sup> baila.<sup>42</sup>

LVII.

Abagai ei sonosbeo.<sup>43</sup> uge yon ujur sejar<sup>44</sup> tu cuk namaigi  
elengkei<sup>45</sup> geji yogelene.<sup>46</sup> bi bardamuahō ni biši.<sup>47</sup> tere gekci. bici-  
han keoket<sup>48</sup> bišio.<sup>49</sup> yuru<sup>50</sup> kedun honok amūdurasan<sup>51</sup> šereng<sup>52</sup>  
bahana. ene teonai medehu<sup>53</sup> kerek biši uner. sine<sup>54</sup> hōbeasu gekci.  
mun nigen kerek jarak tu emushuni.<sup>55</sup> minl ene juḡer anggin<sup>56</sup>

<sup>1</sup> D medeku ugei. — <sup>2</sup> D eones. — <sup>3</sup> D iniltei. — <sup>4</sup> D yoo. — <sup>5</sup> = m. tegūntei, D tontai. — <sup>6</sup> D saogat. — <sup>7</sup> D keleleehene. — <sup>8</sup> duraoci ist ein blöder Schreibfehler, D hat richtig duratei. — <sup>9</sup> D keleleeku. — <sup>10</sup> = m. h'og'oronda. — <sup>11</sup> D ger gente (= m. ganette). — <sup>12</sup> D keleku. — <sup>13</sup> D ese gekule. — <sup>14</sup> D orki. — <sup>15</sup> D hat richtig imerku ugei. — <sup>16</sup> D ujenol. — <sup>17</sup> D hat richtig ugei. — <sup>18</sup> D ineser = m. iniyekögür. — <sup>19</sup> = m. ebodegütkü. — <sup>20</sup> D njeko. — <sup>21</sup> D ošan (= m. oduksan) bilai. — <sup>22</sup> Wohl = m. šilug'ah'an-i. — <sup>23</sup> D eodenon = m. egūden-äte. — <sup>24</sup> D garhō ugei. — <sup>25</sup> D nurgi = m. nūrg'il. — <sup>26</sup> D ergot. — <sup>27</sup> D yabuhūgi. — <sup>28</sup> D bošogaigi = m. bošog'a. — <sup>29</sup> D bars adui = m. barag'a adui. — <sup>30</sup> D haye. — <sup>31</sup> D kelbiget. — <sup>32</sup> = m. yag'arun. — <sup>33</sup> D unasan. — <sup>34</sup> D bilai. — <sup>35</sup> D yeru. — <sup>36</sup> D kumujiku. — <sup>37</sup> D keleigi. — <sup>38</sup> D jobajl = m. dabag'äji. — <sup>39</sup> D yoo geo. — <sup>40</sup> D horihoi gi. — <sup>41</sup> D bailai. — <sup>42</sup> D sonosbeo. — <sup>43</sup> = m. sefigür. — <sup>44</sup> D elekei. — <sup>45</sup> D yogelenni. — <sup>46</sup> D biši. — <sup>47</sup> D keoket. — <sup>48</sup> D biše. — <sup>49</sup> D yeru. — <sup>50</sup> D amūdurasan. — <sup>51</sup> = m. šig'arung. — <sup>52</sup> D medeku. — <sup>53</sup> D minl. — <sup>54</sup> D emushuni, es folgt darauf in D auch biši. — <sup>55</sup> = m. ang'ün, D anggiyu.



emushu<sup>1</sup> baha. bahan hoocirasan<sup>2</sup> du yeo bui. tedu<sup>3</sup> bahan elesen<sup>4</sup>  
du basa yeo bui. ere yen erdem ugei yen tula icibele jokistai.  
emeshu<sup>1</sup> ulu emushu<sup>5</sup> du yeo holbokdabô bui. odo bolbaci<sup>6</sup> bi ke-  
dui sain-i<sup>7</sup> emushu<sup>1</sup> ugei bolbaci.<sup>8</sup> sauan dotora<sup>9</sup> nodam.<sup>10</sup> yeo ge-  
hene.<sup>11</sup> kun<sup>12</sup> du goirancilan irehu<sup>13</sup> ugei uri<sup>14</sup> dutahô ugei.<sup>15</sup> ene  
tedu<sup>16</sup> iciguri<sup>17</sup> uitharlaltai<sup>18</sup> gehu<sup>19</sup> gajar ugei. kerbe tim<sup>20</sup> butur  
jaloo<sup>21</sup> ulus bolbala.<sup>22</sup> mini nidu nai<sup>23</sup> jabsaran ci<sup>24</sup> tocahô<sup>25</sup> ugei  
bišio. dang cimektôi saihan<sup>26</sup> emusget<sup>27</sup> keileji<sup>28</sup> ašilabô gi<sup>29</sup> me-  
dehu<sup>30</sup> buije.<sup>31</sup> ere yen erdem surhô gi<sup>32</sup> medenoo.<sup>33</sup> tim<sup>34</sup> butur<sup>34</sup>  
kedui mangnuk kemerliger<sup>35</sup> arabaci gi<sup>36</sup> yun<sup>37</sup> gaihaltai. tong<sup>38</sup>  
doora<sup>39</sup> doronggei<sup>40</sup> nidu cecegei ugei ulus dameile teonigi<sup>41</sup> nmurtei<sup>42</sup>  
erkim geji malaga<sup>43</sup> abci ūjehu<sup>44</sup> buije.<sup>45</sup> bi teonigi hōbensu olboku<sup>46</sup>  
talbior<sup>47</sup> gene.<sup>48</sup>

## LVIII.

Cini ene yumbei.<sup>49</sup> bišio kun<sup>50</sup> eing sujuger<sup>51</sup> cini dergede sauan  
goibôdu. medabele keleji uk. medehugei<sup>52</sup> bolbala<sup>53</sup> medehugei<sup>52</sup>  
geji kele. hoorei<sup>54</sup> yeokina.<sup>55</sup> haya kun nai<sup>56</sup> kerek sataolsan<sup>57</sup>

<sup>1</sup> D emushu. — <sup>2</sup> D hoocirakaan = m. h'ag'ŭcirakaan. — <sup>3</sup> D tedu. —  
<sup>4</sup> D elesen. — <sup>5</sup> D emushu. — <sup>6</sup> Die Wörter odo bolbaci fehlen in D. —  
<sup>7</sup> D sain i. — <sup>8</sup> D bolbaci. — <sup>9</sup> D sauan nu dotora. — <sup>10</sup> D nodam = m. ag'ŭ-  
dam. — <sup>11</sup> D gehene. — <sup>12</sup> D kumun. — <sup>13</sup> D ireku. — <sup>14</sup> = m. ūri. — <sup>15</sup> D du-  
tahôgei. — <sup>16</sup> D tedu. — <sup>17</sup> D iciguri. — <sup>18</sup> D uitharlal tai, von m. uitharilah's  
abgeleitet; das Wort fehlt in den Wörterbüchern. — <sup>19</sup> D gehu. — <sup>20</sup> D telmi. —  
<sup>21</sup> D jaloo. — <sup>22</sup> D bolbala. — <sup>23</sup> D nidunel. — <sup>24</sup> D jabsaran. — <sup>25</sup> D tocchô  
= m. togatoh's. — <sup>26</sup> D saihan nigt. — <sup>27</sup> D emusget. — <sup>28</sup> D keileji = m. keg-  
leji. — <sup>29</sup> D ašilabôgi. — <sup>30</sup> D medeku. — <sup>31</sup> D boize. — <sup>32</sup> D surhôgi. —  
<sup>33</sup> D medenoo. — <sup>34</sup> D butur nu. — <sup>35</sup> D kemerliker = m. kemerlik-yer. —  
<sup>36</sup> D arabaci-yigi = m. uriyahaci. — <sup>37</sup> D yeo. — <sup>38</sup> D tung. — <sup>39</sup> D doro = m.  
doora. — <sup>40</sup> D doronggei, entspricht vielleicht einem mong. doorang'ui, das sich  
jedoch nicht belegen läßt. — <sup>41</sup> D teoniyigi. — <sup>42</sup> = m. nig'urtai. — <sup>43</sup> D malagai.  
— <sup>44</sup> D ūjeku. — <sup>45</sup> D bolze. — <sup>46</sup> D olbuku. — <sup>47</sup> = m. talbig'ŭr; D hat talien.  
— <sup>48</sup> D gene; = folgen dann in D noch die Worte: harin namai gi koderleku du  
yun-wir bui. — <sup>49</sup> D yumbai. — <sup>50</sup> D kumun. — <sup>51</sup> = m. ašidük-yer. — <sup>52</sup> D me-  
dehu ugei. — <sup>53</sup> D bolbala. — <sup>54</sup> = h'ag'ŭrên. — <sup>55</sup> D yeogene. — <sup>56</sup> D kumunel.  
— <sup>57</sup> D sataolsan = m. sag'ŭtag'ulakaan.

hoina. harin ci cohom teonigi<sup>1</sup> basirlasan<sup>2</sup> singgi. tere uner nige  
mao kultagur bolbala. hi basa kelehugei.<sup>3</sup> tera<sup>4</sup> nomohan<sup>5</sup> kun bišio.  
kaurkei<sup>6</sup> nigento ujet ushal nomohan-i medebe.<sup>7</sup> biši kun<sup>8</sup> yabubala.  
bida harin ithaltai. ci basa im<sup>9</sup> kecler yabuhōni. tang buru<sup>10</sup> balba.  
mini sanan dn<sup>11</sup> orohō biši. abagai ci medehugei.<sup>12</sup> tundu mekelek-  
debe. tere bujar yeoma. degur<sup>13</sup> tenek erguu aik baini<sup>14</sup> bišio. doktor  
aihō butur. teonai<sup>15</sup> doksin mao<sup>16</sup> yabudali ci njesen ugei baitala.  
medehugei<sup>17</sup> baha. arga olan.<sup>18</sup> baci ike.<sup>19</sup> dangci<sup>20</sup> kun nai<sup>21</sup> maha<sup>22</sup>  
idene.<sup>23</sup> aliba kerek<sup>24</sup> urida uran<sup>25</sup> uger kun ni<sup>26</sup> tatat. kun nai<sup>27</sup>  
sanan ui ike<sup>28</sup> nuru<sup>29</sup> oldasan<sup>30</sup> hoina. teonese<sup>31</sup> holas<sup>32</sup> haraji baiji  
cini jabsar kiluiji<sup>33</sup> ujene.<sup>34</sup> kerbe bahan jabsartai yeotai<sup>35</sup> bolbala.<sup>36</sup>  
kul orolat<sup>37</sup> hoigor saolgana.<sup>38</sup> abagai ci sana.<sup>39</sup> eno kerek nada hol-  
botai<sup>40</sup> kerek bišio.<sup>41</sup> uk okin yabudali tundu keleji bolodak goo.<sup>42</sup>  
ene ucir namaigi burušabala<sup>43</sup> hi gomodohōgei<sup>44</sup> yeo.

LIX.

Manai tere nukur yasen<sup>45</sup> bni. ene kedun odur tera dongnoi-  
got<sup>46</sup> jobaji<sup>47</sup> baihōni. yamar<sup>48</sup> siltagan<sup>49</sup> bainoo. medehugei.<sup>50</sup> sola

<sup>1</sup> D teoniyigi. — <sup>2</sup> D hat fälschlich biširlasan. — <sup>3</sup> Statt der Worte: tere uner  
... kelehugei hat D: tereci baitagai. — <sup>4</sup> D tere nige. — <sup>5</sup> D nomohan. — <sup>6</sup> kaurkei  
läßt sich in dieser Form nicht belegen; da es jedoch dem chinesischen 可憐 ent-  
spricht, so ist es vermutlich = m. kügörekül. — <sup>7</sup> Der ganze Passus von kaurkei bis  
medebe fehlt in D. — <sup>8</sup> D kuman. — <sup>9</sup> D iyimi. — <sup>10</sup> D buruu = m. burugū. — <sup>11</sup> Nach  
sanai dn folgt in D yera. — <sup>12</sup> D hat: abagai ci njesen teoni medeku ugei. —  
<sup>13</sup> D deguur = m. degögür. — <sup>14</sup> D bainai. — <sup>15</sup> D teoni. — <sup>16</sup> D mao. —  
<sup>17</sup> D medeku ugei. — <sup>18</sup> D olan. — <sup>19</sup> D yeke. — <sup>20</sup> D danci. — <sup>21</sup> D kumunai.  
— <sup>22</sup> = m. mih'a. — <sup>23</sup> D idenei. — <sup>24</sup> D hat kerek baitala. — <sup>25</sup> D uriyen =  
m. uriyän. — <sup>26</sup> D kumunoi. — <sup>27</sup> = m. nürugū, s. Gossartsen, Wb. m. 344. —  
<sup>28</sup> D oldakson. — <sup>29</sup> D teonasa. — <sup>30</sup> D holasa. — <sup>31</sup> D kiluiji, cf. m. kiluik'u.  
kiluik'u. — <sup>32</sup> D ujenei. — <sup>33</sup> D yuutai. — <sup>34</sup> D baitala. — <sup>35</sup> D orolat = m.  
orog'üing'ai. — <sup>36</sup> D saulgana. — <sup>37</sup> D hat: sanaji uje. — <sup>38</sup> = m. š'olbag'utu,  
š'olhog'utu. — <sup>39</sup> Für kerek bišio hat D: gajar biš bišio. — <sup>40</sup> D boldak yeo. —  
<sup>41</sup> D burušabala = m. burug'üšag'abala, burug'üšiyähala. — <sup>42</sup> D gomodohō ugei.  
— <sup>43</sup> D yagasan. — <sup>44</sup> = m. üngöšügöt. — <sup>45</sup> D jobaji. — <sup>46</sup> Vor yamar steht in  
D nach kormen, welches sich aus den Wörterbüchern nicht belegen läßt; da es  
dem manchsch. maka entspricht, scheint es eine Fragepartikel zu sein, etwa =  
kerbe? — <sup>47</sup> D hat ucir siltagan. — <sup>48</sup> D medeku ugei.



kiri du casu boron<sup>1</sup> orohô caktu, gerte baihó buije,<sup>2</sup> teones<sup>3</sup> biši  
gajar gajartu gesudek<sup>4</sup> hile,<sup>5</sup> gerte jugor saobala<sup>6</sup> tesnun,<sup>7</sup> ene ucara<sup>8</sup>  
ode<sup>9</sup> éi garsan<sup>10</sup> ugei gerte saosar<sup>11</sup> baina<sup>12</sup> geji. bi ucagedur<sup>13</sup>  
ociji<sup>14</sup> njehone,<sup>15</sup> cirai jusu<sup>16</sup> uridu<sup>17</sup> adali ha baina,<sup>18</sup> ikele<sup>19</sup> bao-  
raji,<sup>20</sup> orobaci<sup>21</sup> garbaci<sup>22</sup> tong<sup>23</sup> amur tab ugei,<sup>24</sup> tundu jokiji sejik-  
leji<sup>25</sup> sai<sup>26</sup> asaoya<sup>27</sup> gehene,<sup>28</sup> hasa nige uruk iret hakdaba,<sup>29</sup> ebeo.  
bi medebe,<sup>30</sup> ike<sup>31</sup> nuru<sup>32</sup> tere nige<sup>33</sup> kerektu tordat sanan<sup>34</sup> ode-  
reksen baha. tenggebeci,<sup>35</sup> hooein<sup>36</sup> uliger tu, daba<sup>37</sup> du mergen  
kun<sup>38</sup> dalang gas<sup>39</sup> aihôgei<sup>40</sup> gesen bišio,<sup>41</sup> uridu yamar keceo ke-  
ceo<sup>42</sup> keregi, cuk jiye geji sitkesen baha, ode<sup>43</sup> yeo yalintai<sup>44</sup> ke-  
rek. cim<sup>45</sup> sanan jobahô<sup>46</sup> lui.

## LX.

Ci dan kerek tu dassan<sup>47</sup> ugei lui, tong<sup>48</sup> ergun baina, ugo  
lui bolhola, yundu sanan dotora<sup>49</sup> taibina,<sup>50</sup> nehte ociyat<sup>51</sup> ih ile  
kelebele barajanja,<sup>52</sup> tere éi kun<sup>53</sup> bišio, yosotai yabuhôgei<sup>54</sup> yeo,  
neir siltagan gargam<sup>55</sup> eki adak kurtelê sailhan tailji koleleekene,<sup>56</sup>  
cimagi<sup>57</sup> yana geneo, alahôwas<sup>58</sup> ainoo, esuhene<sup>59</sup> cimagi<sup>60</sup> idennu.<sup>61</sup>

<sup>1</sup> = m. borog'an. — <sup>2</sup> D. boize. — <sup>3</sup> D. teonem. — <sup>4</sup> Wohl = m. gesuk sich an-  
stren'; D. hat kesudok (von m. kesukit, s. eb. umherstreifen?). — <sup>5</sup> D. hilei. — <sup>6</sup> D. so-  
bala. — <sup>7</sup> D. tesneo. — <sup>8</sup> = m. ucra. — <sup>9</sup> = m. egûde. — <sup>10</sup> D. garaksan. — <sup>11</sup> D. sook-  
sar. — <sup>12</sup> D. bainai. — <sup>13</sup> D. ucagedur. — <sup>14</sup> D. otei. — <sup>15</sup> D. njekene. — <sup>16</sup> = m.  
jisu. — <sup>17</sup> D. hat: baha uridu. — <sup>18</sup> D. yekelo. — <sup>19</sup> D. booraji. — <sup>20</sup> D. orobocu.  
— <sup>21</sup> D. garbacu. — <sup>22</sup> D. tung. — <sup>23</sup> Nach tab ugei folgen in D. noch die Worte:  
unsi casu ugei gonel. — <sup>24</sup> Statt tundu jokiji sejikleji hat D: tundu hi yeke sejik-  
leji ene yahasen (= m. jag'aksan) ul. — <sup>25</sup> D. saya. — <sup>26</sup> D. asuya. — <sup>27</sup> D. ge-  
kene. — <sup>28</sup> = m. h'ag'akdaba. — <sup>29</sup> D. hat: bodeji medebe. — <sup>30</sup> D. yeke. —  
<sup>31</sup> D. nuru = m. nig'uru. — <sup>32</sup> nige fehlt in D. — <sup>33</sup> D. sana. — <sup>34</sup> D. tenggecu.  
— <sup>35</sup> D. hooein. — <sup>36</sup> = m. dabag'a. — <sup>37</sup> D. kumun. — <sup>38</sup> D. dalanggasu = m.  
dalang-itoa. — <sup>39</sup> D. alihô ugei. — <sup>40</sup> D. bišio. — <sup>41</sup> Statt yamar keceo keceo hat  
D: yamar yamar keceo. — <sup>42</sup> D. hat ene. — <sup>43</sup> D. hat yalatal = m. yalatu. —  
<sup>44</sup> D. tiyimi. — <sup>45</sup> D. jobahô. — <sup>46</sup> = m. dassakan. — <sup>47</sup> D. tung. — <sup>48</sup> D. dotora.  
— <sup>49</sup> D. taibina. — <sup>50</sup> D. oelt. — <sup>51</sup> Diese Form, die dem mandch. wajihä ent-  
spricht, vermag ich nicht zu belegen; sollte sie vielleicht aus baraji amissa zu  
erklären sein? — <sup>52</sup> D. yabuhô ugei. — <sup>53</sup> D. hat gargamajin, vgl. Gierst, *Burj.*  
*Gramm.*, S. 172. — <sup>54</sup> D. koleleekene. — <sup>55</sup> D. cimagi. — <sup>56</sup> D. alahaw = m. alah'u-  
tiao. — <sup>57</sup> D. ene gekene. — <sup>58</sup> D. idenoo.

tere <sup>1</sup> ei baitugai. tere kun<sup>2</sup> yur<sup>3</sup> cime imo<sup>4</sup> ugei baitala. ei harin  
ertes<sup>5</sup> durbeji<sup>6</sup> enggeji tenggeji caruji<sup>7</sup> yabuhöni. yur<sup>8</sup> ere yen er-  
dem baraji<sup>9</sup> gaigöi<sup>10</sup> ei sanan sulahan<sup>11</sup> taibi<sup>12</sup> tere uner bolhögei<sup>13</sup>.  
camatai urultuye<sup>14</sup> gebele.<sup>15</sup> tere<sup>16</sup> camadu<sup>17</sup> jai uknoo.<sup>18</sup> ei odo mun  
enggeji aibacigi.<sup>19</sup> aruahan<sup>20</sup> sulahan tonihö ha bui. odo boltala.  
tong<sup>21</sup> modo<sup>22</sup> ugei<sup>23</sup> ugehene.<sup>24</sup> keduin martat orkila. ei dan ese  
itegebele. semergen<sup>25</sup> nige cime<sup>26</sup> ab. tong<sup>27</sup> gaigöi<sup>28</sup> gem ugei gi bi  
batulaya.

LXI.

Tan nai<sup>29</sup> nukurlesen ni<sup>30</sup> ike<sup>31</sup> sain bišo. odo yasen bolba.<sup>32</sup>  
tong<sup>33</sup> cini gerte irehügei<sup>34</sup> yeoma. haiha.<sup>35</sup> ken ali teonai<sup>36</sup> jahadu  
burna ujekdesen gajar baibala. basa nige kelehu<sup>37</sup> yabudal baina.<sup>38</sup>  
tong<sup>39</sup> ugei baitala. nam saihan yabuleadak bile.<sup>40</sup> gente<sup>41</sup> ali nigen<sup>42</sup>  
ugen du buru<sup>43</sup> sanat aorlaji<sup>44</sup> tak yabuhögei<sup>45</sup> bolba. ese yabu-  
haci<sup>46</sup> basa bolhö yeonur. dalda gajar demei<sup>47</sup> namaigi enggeji mao.<sup>48</sup>  
tenggeji keceo geji.<sup>49</sup> mini tanihö olan<sup>50</sup> nukudi<sup>51</sup> ucarabala.<sup>52</sup> yuru<sup>53</sup>  
ugen nai<sup>54</sup> domok bolgan<sup>55</sup> toklaji kelesen<sup>56</sup> yamar yosu bui mu-  
nuken<sup>57</sup> mini keo<sup>58</sup> gerlehu<sup>59</sup> du. bi harin nuur tu yakina geji.  
teoni uriji ocisen<sup>60</sup> bile.<sup>61</sup> nohai ei bolba nige jarusan ugei. mini

<sup>1</sup> D kumun. — <sup>2</sup> D yuru. — <sup>3</sup> = m. cimegö imegö, D cimi imi. — <sup>4</sup> D or-  
tanu. — <sup>5</sup> m. dürbeku fehlt in den Wörterbüchern von Schmidt, Kowalewski und  
Gustafsson; nach dem Mong'ol-un Gollg-lu: h'oriyaksan bičih xz, p. 89<sup>1</sup> ist es =  
dem mandsch. dürbembi 'zittern, vor Schreck zusammenfahren'. — <sup>6</sup> D cariji. —  
<sup>7</sup> = m. baradanb'ui. — <sup>8</sup> D gaigoi. — <sup>9</sup> D sulahan. — <sup>10</sup> D taibi. — <sup>11</sup> D bolhö  
ugei. — <sup>12</sup> = m. eroldaya. — <sup>13</sup> Statt camatai urultuye gebele hat D: yagaya ge-  
bele. — <sup>14</sup> tere fehlt in D. — <sup>15</sup> D cimada. — <sup>16</sup> D uknoo. — <sup>17</sup> D hat fälschlich  
aibacigi. — <sup>18</sup> D ariohan = m. arig'ülän. — <sup>19</sup> D tong. — <sup>20</sup> = m. modege. —  
<sup>21</sup> D ugei gi. — <sup>22</sup> D ugehene. — <sup>23</sup> = m. semogörken. — <sup>24</sup> = m. äma. —  
<sup>25</sup> D tant. — <sup>26</sup> D nukurleseni. — <sup>27</sup> D yeke. — <sup>28</sup> Die Wörter odo yasen  
(= m. yag'aksan) bolba fehlen in D. — <sup>29</sup> D ireku ugei. — <sup>30</sup> D hai: haiha  
scheint eine bloße Nebenform von hai zu sein. — <sup>31</sup> D teonk. — <sup>32</sup> D keleku.  
— <sup>33</sup> D tsinai. — <sup>34</sup> D bilil. — <sup>35</sup> D genate. — <sup>36</sup> D nige. — <sup>37</sup> D buruu.  
— <sup>38</sup> D oorlaji. — <sup>39</sup> D yabuhö ugei. — <sup>40</sup> D yabubaan. — <sup>41</sup> D dmi. —  
<sup>42</sup> D mao. — <sup>43</sup> Es folgen in D noch die Wörter: talm aimsiktai geku. — <sup>44</sup> D olan.  
— <sup>45</sup> D nukutdi. — <sup>46</sup> D ucaraböla. — <sup>47</sup> D yuru. — <sup>48</sup> D ugeni. — <sup>49</sup> D bolgan.  
— <sup>50</sup> D keleseni. — <sup>51</sup> D hat statt dessen sahana. — <sup>52</sup> D kuhun. — <sup>53</sup> D ger-  
lehu. — <sup>54</sup> D otsan. — <sup>55</sup> D biloi.



acirasan acirasan-i eum ene butur nukur bišio. namaigi basa yaŋi nukurlo<sup>1</sup> gene.<sup>2</sup> tere kun nai<sup>3</sup> uge yabudal hōdal<sup>4</sup> homagai<sup>5</sup> itegeŋi bolhō ugei geŋi. bi ese kelebeo. tere caktu ci basa acirasan bileo.<sup>6</sup> harin ja ugei nadatai maolsan<sup>7</sup> bile.<sup>8</sup> kun nai<sup>9</sup> cirai gar<sup>9</sup> tanibaci gi. sanan<sup>10</sup> gi yaŋi<sup>11</sup> labia. neŋte medehu<sup>12</sup> bui. sain mao gi<sup>13</sup> ilgahō ugei. buguder<sup>14</sup> eum maŋi<sup>15</sup> inak nukur geŋi bolnoo.<sup>16</sup>

## LXII.

Ken tuntei<sup>17</sup> ene tere gebe. teonai<sup>18</sup> ugen<sup>19</sup> du urniŋi<sup>20</sup> namaigi keleolhu<sup>21</sup> bišio. busudi daldalaji bolhō buije.<sup>22</sup> camadu<sup>23</sup> daruŋi bolnoo.<sup>24</sup> jil sinelesen<sup>25</sup> naŋi.<sup>26</sup> tere yuru<sup>27</sup> alban du yabusan bui yeo. enedur<sup>28</sup> hanasa<sup>29</sup> ariki<sup>30</sup> ngat<sup>31</sup> iretele. eode oroma.<sup>32</sup> ebeo<sup>33</sup> bi yundu sai<sup>34</sup> cimaigi ūjekdene<sup>35</sup> gene.<sup>36</sup> tim<sup>37</sup> bolbala. bi satal<sup>38</sup> ugei haltaral<sup>39</sup> ugei bukuli sara cini tula alban<sup>40</sup> hasan-i.<sup>41</sup> harin buru bolba.<sup>42</sup> ene ugen du aor mini darui holo<sup>43</sup> yen der<sup>44</sup> buklebe. enedur yeogeŋi kelelene. margata dakiji toderhailaya.<sup>45</sup> abagai ci<sup>46</sup> yundu teotei jerge demecene.<sup>47</sup> šoklaji jangsisan<sup>48</sup> ama gi<sup>49</sup> ci kerbe medehugei<sup>50</sup> yeo. sanahōla basa soktoŋi unsen.<sup>51</sup> gaken ese ūjesen ese sonossan<sup>52</sup> boltugai. yeogeŋi teoni ajirhō<sup>53</sup> bui. abagai

<sup>1</sup> D nukurdenel. — <sup>2</sup> D genei; darauf folgen in D noch die Worte: ene yamar. — <sup>3</sup> D kummal. — <sup>4</sup> D hōdal. — <sup>5</sup> D homagai = m. h'omog'oi. — <sup>6</sup> D bile ist wohl nur ein Druckfehler. — <sup>7</sup> D maolsan = m. mag'alakaan. — <sup>8</sup> D bile. — <sup>9</sup> = m. ŋrai bōr. — <sup>10</sup> D sana. — <sup>11</sup> D yaŋaŋi. — <sup>12</sup> D medeku. — <sup>13</sup> D maogi. — <sup>14</sup> D bugudeger. — <sup>15</sup> D maŋi. — <sup>16</sup> D bolnoo. — <sup>17</sup> D teotoi. — <sup>18</sup> D teoni. — <sup>19</sup> D uge. — <sup>20</sup> = m. ŋurŋil. — <sup>21</sup> D keleolhu. — <sup>22</sup> D boiso. — <sup>23</sup> D hat; abagai cimadu. — <sup>24</sup> D bolann. — <sup>25</sup> D sinelekeneŋan. — <sup>26</sup> D naru. — <sup>27</sup> D yuru. — <sup>28</sup> D ene odor. — <sup>29</sup> D hanasa = m. h'anig'a-ŋteo. — <sup>30</sup> D arki. — <sup>31</sup> D ngat. — <sup>32</sup> D orom. — <sup>33</sup> D ebe. — <sup>34</sup> D hat sine. — <sup>35</sup> D ūjekdenei. — <sup>36</sup> D genei. — <sup>37</sup> D taimi. — <sup>38</sup> = m. ŋag'atal. — <sup>39</sup> = m. h'alturil. — <sup>40</sup> D alba. — <sup>41</sup> = m. h'ag'ahan. — <sup>42</sup> D hat; olha genno; es folgen darauf in D die Worte: abagai ci eeren kun blein. — <sup>43</sup> = m. h'og'olai. — <sup>44</sup> = m. degere. — <sup>45</sup> Der ganze Passus von ene ugen du hia toderhailaya fehlt in D. — <sup>46</sup> abagai ci fehlt in D. — <sup>47</sup> D demecenei. — <sup>48</sup> D jangsian. — <sup>49</sup> D amaigi. — <sup>50</sup> D medeku ugei. — <sup>51</sup> = m. ŋ'ŋkian. Der ganze Satz fehlt in D. — <sup>52</sup> D hat; sonokkan singgi. — <sup>53</sup> D ajirhō.

ci medekugei.<sup>1</sup> ene metu doru gi<sup>2</sup> daruhô doksin nas<sup>3</sup> aihô moô aik  
tu.<sup>4</sup> eule<sup>5</sup> ukhene.<sup>6</sup> neng dailana.<sup>7</sup> ci bari casi<sup>8</sup> bi nadana.<sup>9</sup> ajik ugei  
du uge caolistaba<sup>10</sup> gekule.<sup>11</sup> kun<sup>12</sup> esekule urehu<sup>13</sup> buije.<sup>14</sup> harin  
cirai maoesiyahôni.<sup>15</sup> ken tundu bolna.<sup>16</sup> abagai<sup>17</sup> ci bitegei<sup>18</sup> tacyada.<sup>19</sup>  
bi ene aksum yeoma<sup>20</sup> gi. dalda gajartu abaciji.<sup>21</sup> nidu ubôji<sup>22</sup> nige  
jerge icigen horiklaji. cini aorigi<sup>23</sup> namharoolya.<sup>24</sup>

LXIII.

Umekci<sup>25</sup> dotortai yeoma. namaigi dançi doromjilabô bui. bi  
camatai<sup>26</sup> uge keleleehuni.<sup>27</sup> jokihôgei<sup>28</sup> yeo. iresener uran ugeren<sup>29</sup>  
namaigi dogilaji kelehucini.<sup>30</sup> beye gi<sup>31</sup> yeo holgasan bui. odur<sup>32</sup>  
buri gejige gesikiji<sup>33</sup> yabuhô sain hanil tula. bi kelehu<sup>34</sup> yeoma ugei  
bišio. bi kerbejin uk ekin-i garhana. bi dançi sibsik kereigei<sup>35</sup> holji.  
cini notok.<sup>36</sup> mini hošo.<sup>37</sup> ken ken ci mededek yeoma. ci kun<sup>38</sup> du  
ese darulaolsar<sup>39</sup> keduiken udaba. odo hobhai<sup>40</sup> basn nadala<sup>41</sup> noyo-  
cilaji<sup>42</sup> yabuhô cini yum<sup>43</sup> bui. bari casi uge endeorbe<sup>44</sup> gehene.<sup>45</sup>  
bi harin aocilaltai<sup>46</sup> babana. hajagar mujagar<sup>47</sup> gurleji<sup>48</sup> arga ugei  
teonai<sup>49</sup> uge gi<sup>50</sup> jub holgat. adakdan yur<sup>51</sup> kuliyoji<sup>52</sup> abhōgei<sup>53</sup> yon  
tula. kun<sup>54</sup> aor<sup>55</sup> kurultei bišio. tere tong<sup>56</sup> namaigi kunggen ujeji.

<sup>1</sup> D medekugei. — <sup>2</sup> D dorolji. — <sup>3</sup> D doksin nas = m. doksin-ätsa. — <sup>4</sup> D au-  
siktu. — <sup>5</sup> D eula = m. citügä. — <sup>6</sup> D ukhele. — <sup>7</sup> D dailana. — <sup>8</sup> D casi. —  
<sup>9</sup> D nadana = m. nag'adna. — <sup>10</sup> D caolistaba = m. tsülistaba, tsögülstaba. —  
<sup>11</sup> D gekule. — <sup>12</sup> D kun. — <sup>13</sup> D urehu = m. ug'arh'u. — <sup>14</sup> D buije. —  
<sup>15</sup> = m. mag'üsiyäh'u; D maoesihön = m. mag'häh'u. — <sup>16</sup> D bolna. — <sup>17</sup> abagai  
fehlt in D. — <sup>18</sup> D bitegei. — <sup>19</sup> D tacyada. Es folgen darauf in D. noch die Worte:  
ene bahan kerek gi nadn tula (von m. tasiyäh'u). — <sup>20</sup> D yeomaigi. — <sup>21</sup> D abei  
odot. — <sup>22</sup> Von m. uh'üh'n; D hat nhaji. — <sup>23</sup> D oorigi. — <sup>24</sup> D namharoolya.  
<sup>25</sup> D umekci. — <sup>26</sup> D camatai. — <sup>27</sup> D keleleehuni. — <sup>28</sup> D jokihô ugei. — <sup>29</sup> = m.  
äge-böryen. — <sup>30</sup> D kelehucini. — <sup>31</sup> D beyeigi. — <sup>32</sup> D odur. — <sup>33</sup> D gesikiji. —  
<sup>34</sup> D kelehu. — <sup>35</sup> = m. kertegei. — <sup>36</sup> D notok. — <sup>37</sup> D hošo = m. h'ösig'ü. —  
<sup>38</sup> D darulaolsar = m. darulag'ülhag'är. — <sup>39</sup> D hobhai. — <sup>40</sup> = m. nada-lug'ä. —  
<sup>41</sup> = m. noyadilaji. — <sup>42</sup> D yum. — <sup>43</sup> D endeorbe = m. endögürbe. — <sup>44</sup> D ge-  
hene. — <sup>45</sup> D aocilaltai = m. ag'ücilaltai. — <sup>46</sup> D hajagar mujagar. — <sup>47</sup> D gurleji.  
— <sup>48</sup> D teonai. — <sup>49</sup> D ugeigi. — <sup>50</sup> D yur. — <sup>51</sup> D kuliji. — <sup>52</sup> D abhō ugei.  
— <sup>53</sup> D hati tere kumun. — <sup>54</sup> D aor. — <sup>55</sup> D tong.



uner yamar keceo kun<sup>1</sup> du tušikleji<sup>2</sup> im<sup>3</sup> ašilana.<sup>4</sup> ken. ken-i alaji cidahōgei bolbacigi. ken. ken nas<sup>5</sup> aihōgei<sup>6</sup> baha.<sup>7</sup> uneren sain moogan<sup>8</sup> medeleeye gebele.<sup>9</sup> harin mini jol baha. kerbe bahan tatabaljabala. ere kun<sup>1</sup> biši bišio.

## LXIV.

Tere<sup>10</sup> mao<sup>11</sup> yorotu gi.<sup>12</sup> ci yaji ūebe. kun nai<sup>13</sup> beyetei bolbaci.<sup>14</sup> malin<sup>15</sup> sanantai<sup>16</sup> baha. bahan jailaji yabubala<sup>17</sup> sain. bara<sup>18</sup> ugei du barkilahō<sup>19</sup> nige mao<sup>20</sup> kultugur bišio. sanan bara. hobei<sup>21</sup> uner sonosbala<sup>22</sup> soeihō.<sup>23</sup> medebele meljehu<sup>24</sup> sik. bicihahan kerek bui bolbegem.<sup>25</sup> teonai<sup>26</sup> eike<sup>27</sup> du eingnakdasan<sup>28</sup> hoina. tong<sup>29</sup> tantuk ugei coodamnaji kelelcene.<sup>30</sup> andeki keregi<sup>31</sup> tendei<sup>32</sup> jarlahō. tendeki mede<sup>33</sup> gi ende medeolei.<sup>34</sup> hoyor tasin<sup>35</sup> cuk daisuntai boloma.<sup>36</sup> horondu. tere sain kun<sup>3</sup> kiji yabuna. mini uge gi itogeji bolhōgei<sup>37</sup> gele.<sup>38</sup> ci ūje. tuntai<sup>39</sup> hanilaji yabuhō kun<sup>1</sup> nige ci ugei ci baitugai. teonai<sup>20</sup> arun-i<sup>40</sup> jaji<sup>41</sup> toklaji.<sup>42</sup> harahōgei<sup>43</sup> bolbala.<sup>44</sup> muu teonai<sup>20</sup> jabšan bahana. eši barama.<sup>45</sup> aji abu im<sup>46</sup> mao yorotu gi<sup>12</sup> turaji. kun<sup>1</sup> du harakdahōni ene yumbel.<sup>47</sup>

## LXV.

Sayakan<sup>48</sup> bi yamulaji hoiši irehu du.<sup>49</sup> aŋiyet<sup>50</sup> aklaga gas<sup>51</sup> geneteken nigen<sup>52</sup> bak kun<sup>1</sup> morilasar našan irebo. oira kurei iretele

<sup>1</sup> D kumun. — <sup>2</sup> Auf tušikleji folgt in D noch: emedur tedul. — <sup>3</sup> D iyini. — <sup>4</sup> D ašilana = m. ag'ašilana. — <sup>5</sup> D kenen. — <sup>6</sup> D aihō ugei. — <sup>7</sup> D bahana. — <sup>8</sup> = m. mag'a-bən. — <sup>9</sup> Auf gebele folgt in D noch: mini sanan du lab amurrahō bahana. — <sup>10</sup> D tere kumun. — <sup>11</sup> D moo. — <sup>12</sup> D yorotugi. von m. trua (= kalin. yoro) Verbedeutung. Omen! abgeleitet. — <sup>13</sup> D kumun nal. — <sup>14</sup> D bolbaci. — <sup>15</sup> D malin = m. mal-nu. — <sup>16</sup> D sanatai. — <sup>17</sup> D yabubala. — <sup>18</sup> = m. barag'a. — <sup>19</sup> D barkirahō. — <sup>20</sup> D mun. — <sup>21</sup> D hat: hobei keceo. — <sup>22</sup> D sonosbala. — <sup>23</sup> D soeihō. — <sup>24</sup> D meljeku. — <sup>25</sup> D bolbegem. — <sup>26</sup> D teonai. — <sup>27</sup> D eike. — <sup>28</sup> D hat: sonosbana. — <sup>29</sup> D tung. — <sup>30</sup> D kelelcenei. — <sup>31</sup> D kerek gi. — <sup>32</sup> D tende. — <sup>33</sup> = m. medegē. — <sup>34</sup> D medeulet. — <sup>35</sup> D tasin = m. tasiyā. — <sup>36</sup> D boloma. — <sup>37</sup> D bolhō ugei. — <sup>38</sup> D gebele. — <sup>39</sup> D teotei. — <sup>40</sup> D hat fūschlich arioni. — <sup>41</sup> = m. jīg'ajl. — <sup>42</sup> D hat fūschlich togajl. — <sup>43</sup> D harahō ugei. — <sup>44</sup> D bolbala. — <sup>45</sup> Statt eši barama hat D: yun homodaltai (= m. g'omodaltai). — <sup>46</sup> D iyini. — <sup>47</sup> D yumbel. — <sup>48</sup> D sinogen. — <sup>49</sup> D irekulu. — <sup>50</sup> D niden. — <sup>51</sup> D aklaga en = m. aklag'a-ene. — <sup>52</sup> D nige.

sinjilen nigente tanihôla, bidanai hoocin ail tere bahana, emussen<sup>1</sup>  
unusen-i<sup>2</sup> yeodai saihan, targôn<sup>3</sup> moti kunggen usutei, cirai cab cain  
ikedo<sup>4</sup> duligon<sup>5</sup> bolji, namaigi ujet asaohô<sup>6</sup> éi ugei,<sup>6</sup> nuur caši han-  
duji gejigen gedergen orkiji unggerebe,<sup>7</sup> tere kiri du teoni jokso-  
gaji<sup>8</sup> jokiji icigeye gesen<sup>9</sup> bile,<sup>10</sup> hoina sanaji baija,<sup>11</sup> yeokina,<sup>12</sup> tere  
namaigi ajirasan du bi darui nuurtai<sup>13</sup> geneo, tere busu gi<sup>14</sup> horhō<sup>15</sup>  
buije,<sup>16</sup> abagai ci medehu<sup>17</sup> ugei yeo, gôrban jilin<sup>18</sup> urida bidanai  
ende saohôdu<sup>19</sup> basa ken bile,<sup>20</sup> ugei yadao bišio, uklen<sup>21</sup> idesen  
hoina, ndesi gi<sup>22</sup> cirmana,<sup>23</sup> edur<sup>24</sup> buri keruhu<sup>25</sup> cithar sik,<sup>26</sup> ulus-  
hui gi<sup>27</sup> kuliceji<sup>28</sup> ha ba<sup>29</sup> cirmaisar, nige subci<sup>30</sup> ebesu teoji<sup>31</sup> ol-  
bala, cuk bahatai baba, nige edur ibici<sup>32</sup> hoyor gôrban uda man  
nai gerte ireji, conī goihō ugei bolbaci, teoni bederene,<sup>33</sup> miniki gi  
tere yeo idesen ugei, sabha cuk eleser baraba, odo kun<sup>34</sup> du goihō  
ugei bolba geji, gente hōbilat hoocin cigi<sup>35</sup> martaji, boye beyegi ku-  
gerdehuni<sup>36</sup> biši, teonai<sup>37</sup> mao yorotu,<sup>38</sup> ken je midan du orodok bui.

## LXVI.

Delekei dakin oi<sup>39</sup> maotai<sup>40</sup> ulas, camas<sup>41</sup> garhōni ugei, urjidur  
bi yaži kelesen bile,<sup>42</sup> ene keregi ken ken éi bolba, hitgei medool<sup>43</sup>  
geji, ci adakilan<sup>44</sup> jadaraolba,<sup>45</sup> bida semergen<sup>46</sup> jublesen uge gi<sup>47</sup>

<sup>1</sup> D omuosen. — <sup>2</sup> D unakani. — <sup>3</sup> D tarhōn. — <sup>4</sup> D yekedo. — <sup>5</sup> D tul-  
gun. — <sup>6</sup> Die Worte: asaohô éi ugei fehlen in D. — <sup>7</sup> D unggerebe. — <sup>8</sup> D jok-  
soji. — <sup>9</sup> D geksen. — <sup>10</sup> D geksen bilei. — <sup>11</sup> D hat das gleichbedeutende baiji.  
— <sup>12</sup> D yookina. — <sup>13</sup> D nuurtai. — <sup>14</sup> D busuigi. — <sup>15</sup> = m. h'ag'ürü'n, D hao-  
rahō. — <sup>16</sup> D boixe. — <sup>17</sup> D medaku. — <sup>18</sup> D jillyen. — <sup>19</sup> D soohō du. —  
<sup>20</sup> D bilei. — <sup>21</sup> D hat statt dessen: urn. — <sup>22</sup> D hat statt dessen: aegun (= m.  
aag'un) kiyigi; m. kiyigi cirmah'n sich vergeblich beinahe. — <sup>23</sup> D cirmanai.  
— <sup>24</sup> D edur. — <sup>25</sup> D keruku. — <sup>26</sup> D citharsik. — <sup>27</sup> D uluskuigi. — <sup>28</sup> D hat  
dafür kuleji = m. küliyeji. — <sup>29</sup> D hen hen. — <sup>30</sup> = m. subeköi (mandsch. dang-  
lan); D hat dafür soobi. — <sup>31</sup> = m. tegüjü. — <sup>32</sup> ibici entspricht dem chinea.  
至不及, wenigstens; das Wort ist in den Wörterbüchern nicht verzeichnet.  
— <sup>33</sup> = m. bederene. Der ganze Satz von nige edur bis bederene fehlt in D. —  
<sup>34</sup> D kunun. — <sup>35</sup> D hat richtig: cagi. — <sup>36</sup> D kugerdokuni. — <sup>37</sup> D teoni. —  
<sup>38</sup> D yorotu gi, vgl. xiv, 3. — <sup>39</sup> = m. oyon. — <sup>40</sup> D maotai. — <sup>41</sup> D camasu. —  
<sup>42</sup> D bilei. — <sup>43</sup> D medool. — <sup>44</sup> D maktan. — <sup>45</sup> D jadaroolba. — <sup>46</sup> = m. seme-  
gerken. — <sup>47</sup> D ugeigi.



odo coodammasar<sup>1</sup> gajar gajartu buri medebe.<sup>2</sup> tere ula sonoshô bui.  
odo kerbejin ieksen<sup>3</sup> kun.<sup>4</sup> kun<sup>5</sup> alasan singgi. mantai keroldugut<sup>6</sup>  
dailaldusan hoina. nihô batur. jub jugergen<sup>7</sup> sain keregi. odo ene  
hutor bolgasan-i.<sup>8</sup> cuk cini beye baha. abagai ei nanaigi harusa-  
bala.<sup>9</sup> bi uner kilis. odo keregin ayan nigente im<sup>10</sup> bolba. bi kiceji  
arun<sup>11</sup> ceber gebee. ei itegenoo.<sup>12</sup> ene sanan tenggeri nilatci mede-  
dek. bi bolbao. biši bolbao. udasan<sup>13</sup> hoina medehu.<sup>14</sup> mini sanan  
bolbala.<sup>15</sup> ei bitegei gomoda. bari caši medehu<sup>16</sup> ugei cileji. teonai  
yaji asilahô gi<sup>17</sup> uje dagabala<sup>17</sup> dagaya.<sup>18</sup> tung dagahô<sup>19</sup> ugei bol-  
begem.<sup>20</sup> ayan ni<sup>21</sup> ujeji tosei beletkebele. basaci udahô ugei bišo.

## LXVII.

Ci gekoi, nige setkil cagan sain kun.<sup>1</sup> dotora cini biciban ei  
hara ugei gakea. ams dan ei šudurhō.<sup>23</sup> kun<sup>23</sup> nai jub buruu gi  
medet. biciban jai ukhu ugei.<sup>24</sup> darui ile kelene.<sup>25</sup> nukut tu endeo<sup>26</sup>  
gi jasahô yosu balbacu.<sup>27</sup> mun nukurlesen-i sain mao gi<sup>28</sup> ujeji bo-  
rihō buije.<sup>29</sup> aimu<sup>30</sup> ugei. gakea nukur geji yuru<sup>31</sup> oira hola<sup>32</sup> gi il-  
gahô ugei bolbala.<sup>33</sup> tero yaji bolhō bui. mune ene nige julin<sup>34</sup> uge.  
cini sain sana<sup>35</sup> gene bišo. teonai<sup>36</sup> sanan du ike<sup>37</sup> dura ugei baha.  
nudu bultaiji<sup>38</sup> ebeo kico. ene namaigi unagahô<sup>39</sup> gi boljo<sup>40</sup> ngei  
geji sejikleser baina.<sup>41</sup> abagai yen uge yuru<sup>41</sup> namaigi jasahô sain  
em. bi cing sanagar dagana. ene uner mini nige gem gajar. bi me-  
dehugai<sup>42</sup> yahōbei.<sup>43</sup> gakea ene metu kerektu tusiyaldusan<sup>44</sup> hoina.

<sup>1</sup> D hat coodammasar. — <sup>2</sup> D medebe. — <sup>3</sup> D iessen. — <sup>4</sup> D kuman. — <sup>5</sup> D kuman. — <sup>6</sup> D keroldet. — <sup>7</sup> = m. dahgerken. — <sup>8</sup> D bolgasan. — <sup>9</sup> D burusahôla. — <sup>10</sup> D (yini. — <sup>11</sup> = m. arig'ün. — <sup>12</sup> D itegenoo. — <sup>13</sup> D udasan. — <sup>14</sup> D medeku. — <sup>15</sup> D bolhōla. — <sup>16</sup> D asilahōgi. — <sup>17</sup> D dahabala. — <sup>18</sup> D dahaya. — <sup>19</sup> D dahahô. — <sup>20</sup> D bolhogem. — <sup>21</sup> D hat: basa ayan. — <sup>22</sup> = m. sidarg'a. — <sup>23</sup> D kumane. — <sup>24</sup> D ukhugai. — <sup>25</sup> D kelene. — <sup>26</sup> D endeo. — <sup>27</sup> D balbacu. — <sup>28</sup> D moogi. — <sup>29</sup> D bolre. — <sup>30</sup> D yini. — <sup>31</sup> D yuru. — <sup>32</sup> D hola. — <sup>33</sup> D bolhōla. — <sup>34</sup> D julien. — <sup>35</sup> D sanan. — <sup>36</sup> D teonai. — <sup>37</sup> D yeka. — <sup>38</sup> D bultaiji. — <sup>39</sup> D unagahō. — <sup>40</sup> = m. bolhog'a. — <sup>41</sup> D baina. — <sup>42</sup> D medeku ngei. — <sup>43</sup> D hat yuo. — <sup>44</sup> D tusaldusan.

tesku ugei ama jagatanana.<sup>1</sup> keleleceji bololtai hiki bolot kelebele.  
uge gi<sup>2</sup> aldaba geji keledék. eonce<sup>3</sup> hoisi bi okto halaya. basa ung-  
gebele. yeo kelebu<sup>4</sup> gajar bui. abagai darni nuur der<sup>5</sup> nilnu. bi  
durataiya amtatai kuliyeji<sup>6</sup> abuna.<sup>7</sup>

LXVIII.

Sain kun<sup>8</sup> camasa<sup>9</sup> dabhóni<sup>10</sup> ugei. harin joksa<sup>11</sup> ugei cinî tere  
nukuri maktasar kelesen-i dangci nomohan<sup>12</sup> bolba. tere kultugur  
yeo magat bui. bain bain kelene.<sup>13</sup> tere kun nes<sup>14</sup> goihô kerek bui  
bolbegem.<sup>15</sup> bida yeoger<sup>16</sup> kelelene.<sup>17</sup> tere yosor bolna.<sup>18</sup> teonai<sup>19</sup>  
kerek barama. buruu handat ken ken ei tanihōgei.<sup>20</sup> nidunon jil ei-  
hōldat. ken teonese<sup>21</sup> yeoma abhō bile.<sup>22</sup> tere eorin<sup>23</sup> kelehum<sup>24</sup>  
tundu sain bicik baina.<sup>25</sup> abagai ujeye gobeles. bi kurgeye geji amal-  
dasan bolot. hoina kerek daosat.<sup>26</sup> durashō<sup>27</sup> ei<sup>28</sup> ugei yen tula. bi  
darni<sup>29</sup> abagai ei nada amalatan bicigi oda yaba geji nuur der asa-  
osan<sup>30</sup> du. teonai<sup>31</sup> nuur gente<sup>32</sup> ulaihō. gente<sup>33</sup> caihō.<sup>34</sup> bain bain  
siltak kina.<sup>35</sup> tung hariô uge ugei. nige iji bicik yamar gahaltai bui.  
ukbeci<sup>36</sup> tere. ese ukbeci<sup>37</sup> tere bolbacigi. jub<sup>38</sup> juger kun-i<sup>39</sup> ho-  
rahō ni.<sup>40</sup> ike<sup>41</sup> jiksioritai<sup>42</sup> yeoma.

<sup>1</sup> D jagatanana. — <sup>2</sup> D ugeigi. — <sup>3</sup> D eonceu. — <sup>4</sup> D keleku. — <sup>5</sup> D dere.  
— <sup>6</sup> D kuleji. — <sup>7</sup> D abunai. — <sup>8</sup> D kumun. — <sup>9</sup> D cimsan. — <sup>10</sup> D dabhóni.  
— <sup>11</sup> = m. daoksog'a. — <sup>12</sup> D nomohon. — <sup>13</sup> D hat; toji (= m. tog'aji) kelenei.  
— <sup>14</sup> D kumun. nesu. — <sup>15</sup> D bolbegem. — <sup>16</sup> D yeogar. — <sup>17</sup> D kelelenei. —  
<sup>18</sup> D bolnai; es folgen in D dann noch die Worte: dagaji yabunzi. — <sup>19</sup> D teonai.  
— <sup>20</sup> D tanihō ugei. — <sup>21</sup> D teonese. — <sup>22</sup> D bilei. — <sup>23</sup> D urun = m. überen.  
— <sup>24</sup> D kelehum. — <sup>25</sup> D bainai. — <sup>26</sup> D daosat = m. dag'asug'at. — <sup>27</sup> D du-  
caihō. — <sup>28</sup> D ei. — <sup>29</sup> Statt bi darni hat D: sayaha bi nuur torgeji. —  
<sup>30</sup> D asukan. — <sup>31</sup> D gente. — <sup>32</sup> Sach caihō hat D noch die Worte: gakez  
hama (= m. h'amig'a) ugei uger. — <sup>33</sup> D kinei. — <sup>34</sup> D ukbecu. — <sup>35</sup> D hat  
gakez yet jub. — <sup>36</sup> D kumunei. — <sup>37</sup> D hoorhōai = m. h'ag'ürh'u. — <sup>38</sup> D yeke.  
— <sup>39</sup> D jiksaurtai = m. jiksüritel.



## Die Bühler-Mss. des Pañcatantra.

Von

Johannes Hertel.

Nachdem über die anderen Pañcatantra-Hss. des India Office *ZDMG* lvi, 296 ff. (nebst Nachtrag 326); B. K. S. G. W., phil.-hist. Kl. 1902, 117; *ZDMG* lvi, 639 ff.; lviii, 3 ff. berichtet worden ist, erübrigt es noch, über die von Bühler *ZDMG* xlii, 541 verzeichneten Mss. 85, 86, 87, 88, 89 einige Worte zu sagen.

### Ms. 85

ist eine Überarbeitung der Fassung Pūrpabhadras und zwar enthält die Hs. denjenigen Text, den GALANOS übersetzt und Meghavijaya benutzt hat. Der *terminus ad quem* dieser Fassung ist also *saevae* 1716. Vgl. *ZDMG* lvi, 641 f.

Das Ms. ist, wie Bühler angibt, eine *new copy*. Entgangen ist ihm, daß es am Ende des ersten Buches auf fol. 62a das Datum des Schreibers der ersten beiden Bücher enthält. Der Kolophon lautet: *samāptam cedam samagram nitīśāstrasarvasabhūtam mitrabhedo nāma prathamam tantram || yasyayam adyaślokaḥ || vārdhamāno mahām anekah || śiṣhagocaryayor vane || jambukēnātīludbhena piśunena nipātitaḥ || 1 || tat sarvajaneśa ātmayakulakramāgataḥ na tyagyaḥ* (lies *tyaktavyaḥ*) *|| yato jambukēnāpi nijādhikāra saṁsthitaḥ || saṁjivakah vāminah puro mithyavādaḥ vidhāya || ubhayor virodham kṛtvā sa vyāpāditaḥ || tatodhikāriṇa sadaivābhīyogavata bhāgyaḥ || uktaḥ en yataḥ || yadi nāma sadaivagatyā* (l. *daivagatyā*) *jagad asarojaḥ ka-dāpid* (l. *ka-dācid*) *api jātun || avikarānikaraḥ* (l. *avakara*\*) *vīkaratu*

*bhaktiṃ* (l. *vikiratu tat kiṃ*) *kṛkavākṛt iṣa daṃṣa* (l. *haṃṣaḥ*)<sup>1</sup> | 1 |  
*tatas tathā* || *udyamo maṃtrapūreṇ hi vidheyo yathākramāgatapra-*  
*māṇaṃ atitarāṃ vṛddhiṃ gacchati* || *iti Viṣṇukarmaviracitapañcopā-*  
*khyānāya prathamākhyānakam taṃtram prathamam samāptam* || *śake*  
*1788 kṣayanāmasamvatsare* (!) *śrāvāṇasuklatṛtyām* (l.) *inducāsure tad*  
*dine samāptam* || *pañcopānakakhyānam taṃtra* (!) *likhyate* || Die  
 Unterschriften der anderen Bücher lauten: ii: *śrīr astu*; iii: *śrī-*  
*kṛṣṇāya namaḥ* || *śrīrāma* (!); iv: *iti pañcopākhyānāya caturtham*  
*taṃtram samāptam*; v: *evam pañcatantrakam nama nitiśāstram sa-*  
*māptam* || *śrīkṛṣṇārpaṇam astu* ||

Das Papier ist in dieser ganzen (hinduistischen) Hs. das gleiche. Der zweite, von einem anderen Schreiber kopierte Teil (B. iii—v) trägt nur auf dem Revers des ersten Blattes die Pagination 1. Auf den übrigen Blättern fehlt jede Pagination. Beide Teile der Hs. sind also gleichzeitig geschrieben, und der zweite Schreiber unterließ naturgemäß die Paginierung, die dann nicht nachgeholt worden ist.

Der Text ist im großen und ganzen der Pūrṇabhadras, natürlich mit gelegentlichen Änderungen. So fehlt z. B. im Anfang des ersten Buches die Stelle über das *rājateam* Pīṅgalakas. Die Anordnung und Anzahl der Erzählungen stimmt im ganzen zu Pūrṇabhadra. Die Abweichungen sind die folgenden.

Als 1, 2 hat unsere Fassung die aus GALANOS' Übersetzung und dem Auszug Meghavijayas bekannte Erzählung von dem König, der seinen Leib verliert.<sup>2</sup> Die von mir nach GALANOS vermutete Lesart कुञ्जक statt कुञ्जकी in der Überschriftastrophe findet sich tatsächlich in unserem Texte. Ich gebe denselben, der leider nicht ganz intakt ist, mit Nebenstellung der GALANOS'schen Übersetzung.<sup>3</sup> Abweichungen des griechischen vom Sanskrittext sind durch den Druck hervorgehoben. Im Sanskrittext habe ich selbstverständliche Schreibfehler einschl. verletzten Sandhis stillschweigend verbessert.

<sup>1</sup> Die Besserungen in dieser Strophe nach den Ind. Spr.

<sup>2</sup> ZDMG LVII, S. 649 f.

<sup>3</sup> Χρονολογια 2, Ηεστυς Τετρας S. 27.



uktam ca yataḥ:

ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ catuṣkarṇaḥ sthīribhavad;

tasmāt sarvaprayatnena ṣaṭkarṇam<sup>1</sup> rakṣayen nṛpaḥ.

tathā:

ṣaṭkarṇo bhidyate mantraḥ<sup>2</sup> — ,kubjake naiva bhidyate'.

kubjako jāyate rāja, rāja bhavati bhikṣukaḥ. 1.

Piṅgalaka āha: ,katham stat?

Damanokaḥ kathayati:

asty uttarāpathēyā Lalāvati nāma nagari. tatra sarva-  
kalākuśalo Mukundo nāma rāja bahhūra. tena kadācid  
raṅgarāṣṭrā vidhāya nagaramadhye āgacchata lokenārḍyama-  
naḥ<sup>3</sup> kubjako dṛṣṭa. . . . .  
. . . . . iti.<sup>4</sup>

atha gūḍham mantram kurvatāmātyena taṁ pārśve sthi-

taṁ vijñāya rāja vijñaptāḥ: ,śeḍaśāstra uktam asti:

ṣaṭkarṇo bhidyate mantra<sup>5</sup> iti. amātyavacanam śrūtvā  
rājāpy uktam: ,kubjake naiva bhidyate.<sup>6</sup> athaikaśminn

ahani Siddhānanda nāma kaścid yogi paribhraman sarvāśa-  
saramaye sāmātyasya rājñāḥ sakāśam upaviṣṭaḥ. rājāpi taṁ  
kalākuśīlāṁ viditvaikāntam aniya vidyāgoṣṭhi kṛtā.

tenāpi [tenāpi] rājñe parakāyapraveśamantra<sup>7</sup> niveditaḥ. so 'pi yo-  
gi tatkarṇam adarśanam yataḥ.

atha rājño mantram paśhamānasya kubjakenāpi  
śikṣitaḥ.

ekasminn ahani rāja tena kubjakena saha mrgayām  
yataḥ. tatra mahārāṇyamadhye tṛṣākṛāntam mṛtaṁ brā-  
hmaṇam dṛṣtvā rāja mantrapratyogyaḍalokanārthaṁ ku-

<sup>1</sup> Ha. ṣaṭkarṇo.

<sup>2</sup> lokenār-dhamānaḥ.

<sup>3</sup> dṛṣṭa ṣṭh. Im Ms. befindet

sich keine Andeutung der Lücken.

<sup>4</sup> Ha. parakāyāḥ.

λέγεται γάρ·

«Ὁ ἐν εἰς ὡς μυστικός λόγος, γίνεται πασίδηλος· ὁ δ' ἐν πίσταρην ὡς,  
διαμένει ἀπόρρητος·»

φυλαττέσθω τοῦτον ὁ Βασιλεὺς παντὶ τρόπῳ τὰ εἰς ὧσα.

Ὁ ἐν εἰς ὡς μυστικός λόγος, γίνεται πασίδηλος. Κυρὸν παρόντος, οὐ  
γίνεται πασίδηλος·

ὁ μὲν κυρὸς γίνεται Βασιλεὺς, ὁ δὲ Βασιλεὺς, ἐπαίτης καὶ ἀλήτης.

ΠΙΠΤΑΛΑΚΑΣ. Τι δηλοῖ τοῦτο;

ΔΑΜΑΝΑΚΑΣ.

Πόλις ἐστὶ κατὰ τὸ δοντῶον μέρος, καλουμένη Ληλαβατῆ· ἐν ᾗ

Βασιλεὺς τις ἦν, Μουκούνδας τοῦνομα. Αναστρέφων δὲ ποτ'

ἐκ κήπου θεωρίας, εἶδεν ἐν μέσῳ τῆς πόλεως κυρὸν πηχ-βωμολόχον,

περικυκλοῦμενον πλήθει ἀνθρώπων, καὶ ἑμπαιζόμενον· ὃν παραλαβὼν,

εἶχε μεθ' ἑαυτοῦ, ὥστε γάλωτα ποιεῖν, καὶ εὐδέποτε ἀφίστατο ἀπ'

αὐτοῦ. Ἰδὼν δ' αὐτὸν τὸν κυρὸν ὁ Ὑπαρχος παρακληθεὶς τῷ Βασιλεῖ, ὅτι  
λόγον μυστι-

κὸν ἐμελλεν ἐξεραβεῖσθαι, εἶρη· Εἰρημένον ἐστίν, ὦ Βασιλεῦ, τοῖς ποροῖς τοῦτο·

«Ὁ ἐν εἰς ὡς μυστικός λόγος, γίνεται πασίδηλος.»

Ὁ δὲ βασιλεὺς ἀπεκρίνατο· «Κυρὸν παρόντος, οὐ γίνεται πασίδηλος.» Ἐν δὲ  
μῦ τῶν

ἡμερῶν, γυμνοσοφιστῆς τις, εἰσθὼς εἰς τὸ Βασιλικὸν<sup>1</sup> βῆμα,

ἐκείσθαι παρὰ τῷ Βασιλεῖ. Γνοὺς δ' αὐτὸν ὁ βασιλεὺς

πολυδῶρον ὄντα, παραλαβὼν κατ' ἰδίαν, ἐπυνθάνετο περὶ μαθήσεως.

Ὁ δὲ ἐμήρησε τὸν Βασιλέα τὴν εἰσδοσιν εἰς νεκρὸν σῶμα, καὶ ἐν  
ταύτῃ ἀρκυτός ἐγένετο.

Μελετώντας δὲ τοῦ Βασιλέως τὴν ἐπρωδὴν τῆς νεκρομαντίας, ἐμα-  
θὼν αὐτὴν καὶ ὁ κυρὸς.

Καὶ ποτε ὁ Βασιλεὺς ἐξεληθὼν εἰς ἡέραν ἅμα τῷ κυρῷ,

εἶδε κατὰ πηχ μέγαν ὄρυμαν Βραχμῆνα, καίμενον ἄπυρον ἐκ δόξης.

Βουλέμενος δ' ἀποπειραθῆναι, εἰ ἀληθὴς ἐστὶν ἡ ἐπρωδὴ τῆς νεκρομαντίας,

<sup>1</sup> Druckfehler: Βασιλικόν.



*bjakah prajāḥ: sa kubjaka, yo mantrō mayābhyastah, sa  
tava smarati vā na smarati? tenāpi hṛdayaduṣṭataya  
rājā proktaḥ: ,deva, aham na kiñcij jānāmi.<sup>1</sup> evam abhihi-  
tena rājā svīyam aśvam tasya kubjakasya haste sam-  
arpya samādhiṃ kṛtvā mantram hṛdaye nidhāya va-  
kāyaṃ parityujya svīya ātmā brāhmaṇadehe niveśitaḥ.  
kubjakenāpi tadeva mantram samśritya svīya ātmā  
rājadehe praveśitaḥ. atha vegena hayam āruhya rāja-  
nam idam uvāca: ,sāṃpratam aham ekacchatreṇa rā-  
jyaṃ kariṣyāmi; tam yathābhilaṣitam gaccha!<sup>2</sup> ity ukteṃ  
purasāṇimukham agacchat.<sup>3</sup>*

*pure gatvā sarvarājyabhāradhuraṃ nirviśann āste.  
tato brāhmaṇadehadhārī rājā vṛddhāmātyavacanam smaran*

*ātmānam dūṣayam<sup>4</sup> cintitavān: ,dhūk! māghena mayā kiṃ kṛtam?  
athāham tatra gatvā rājāṃ vṛddhāmātyam  
ca<sup>5</sup> gūḍhamantrenātmakṛtam nivedayāmi. athavāyuktam  
etat. atha tair na mānito ,yam kaḥ? kena deheṇa . . .<sup>6</sup> iti  
viruddham vicārya deśāntaram gataḥ.*

*rājā<sup>7</sup> dehadhārī kubjako rājāya sahasāṃbaddhāni  
vākyaṇi jalpati. rājā tany asambaddhāni vākyaṇi śruteṃ  
katiprayair ahobhir vṛddhāmātyam ākārya niveditavati:  
tāta, avasyam eṣa<sup>8</sup> rājā na hi, aprastutāni vākyaṇi  
jalpati. sāṃpratam tātaḥ pramāyam.<sup>9</sup> etac chruvāmātye-  
nāpity uktaṃ, yena prakāśabhavati rājā.*

*atha tam kubjakarājānam viśāṇpyānnadanakriyāṃ  
kartum ārabdho 'mātyo 'pi deśāntaracārīṇaḥ pādan pra-  
kṣālyā ślokarādhām<sup>10</sup> paṣṭati:*

*,saṅkurṇo bhidyate mantrah<sup>1</sup> — ,kubjake<sup>2</sup> naiva bhidyate.<sup>3</sup>  
[bhṛanta etasmin nāgura āmātyo deśāntaracārīṇaḥ  
pādan prakṣālyā ślokaṣya pādadevayāṃ paṣṭati:*

<sup>1</sup> puraṣ samukham gacchat. <sup>2</sup> ca fehlt. <sup>3</sup> Die Lücke ist nicht bezichnet.  
Etwas: śrāvāṇa iti? <sup>4</sup> rājā. <sup>5</sup> eva. <sup>6</sup> Slokarādhām. <sup>7</sup> Hier: kubjako,

ἤρώτησαν· «Ἐχες, ὦ κυρὲ, διὰ μήμετος τὴν ἐπιρρὴν τῆς νεκρομαντίας;»

Ὁ δὲ, κακὰ φρονῶν,

ἀπεκρίνατο, προσποιούμενος· «Οὐδὲν τι οἶδα, ὦ Βασιλεῦ.»

Ἐγγειρίσας δ' ὁ Βασιλεὺς τῷ κυρὶ τὸν ἑαυτοῦ ἵππον, ἀναβιβάσας

τὸν νοῦν αὐτοῦ εἰς θεωρίαν, καὶ μελετήσας μυστικῶς τὴν ἐπιρρὴν,

ἔρριψε τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, εἰσέβη τῷ πνεύματι εἰς τὸ νεκρὸν τοῦ Βραχμάνος.

Ἐν ταύτῃ δὲ καὶ ὁ κυρὸς, ἀναπολήσας τὴν ἐπιρρὴν, εἰσέβη

τῷ πνεύματι εἰς τὸ βασιλικὸν σῶμα, τὰ ἄπνουν κείμενον, καὶ ἀναβὰς τὸν

εἶπε τῷ Βασιλεῖ· «Ἐγὼ μὲν βασιλείας ἤδη τυύξομαι» [ἵππον εἰθέως,

οὐ δὲ πορεύου, ὅπη γῆς βούλει.» Οὕτως εἰπὼν,

ἤλαυνεν εὐδὲ τῆς πόλεως,

καὶ ἔλθων εἰς τὰ βασιλεια,<sup>1</sup> ἀνεδέχτο τὰς βασιλικὰς ἡνίας.

Ὁ δὲ Βασιλεὺς, ὁ ὢν ἐν τῷ σώματι τοῦ Βραχμάνος, ἐνθουσιόμενος τὸν λόγον

τοῦ γέροντος Ὑπαρχου,

κατηγόρει ἑαυτοῦ, καὶ τὰ διανοούμενος· «Φεῦ! τί πεποίηκα ὁ ἀνόητος;

μὴν βαδίσαι εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀρηγήσωμαι τῇ Βασιλείᾳ καὶ τῷ γέροντι Ὑπαρχῳ

τὰ ἐμοὶ συμβάντα; ἢ ἀνοήκειον τούτοις;

οὐ γὰρ πιστευθήσομαι· ἐραυτὶ γάρ· «Τίς οὗτος; ἢ τίς ἡ μορφή αὐτῆς;»<sup>2</sup> Τούτῳ

ἐναντία ἀλλήλους ἀνακυκλῶν, ἐτέραν δὲδὼν ἐτάπειτο.

Τοῦ δὲ κυροῦ, ὃς ἔφερε τὸ σῶμα τοῦ Βασιλέως, λέγοντος λόγους

ἀσυμμόνους, ἡ Βασιλισσα,

καλέσασα μετὰ τινος ἡμέρας τὸν γέροντα Ὑπαρχον, ἔρη·

«Ἐξ ἁπαντός, ὦ πάτερ, οὐκ ἔστιν οὗτος ὁ Βασιλεὺς· ἀσύμμενον γὰρ

λέγει καὶ ἀνάρμοστα οἷς ἐρωτᾶται.» Ὁ δὲ συναινέσας,

εἶπεν, ὡς πρόπον ποιήσεται, καθ' ὅν φαίνεται γενήσεται ὁ Βασιλεὺς.

Λαβὼν δ' ἔδεικνεν παρὰ τοῦ ψευδοβασιλέως, τοῦ πρόηνι κυροῦ,

ῥητάς διαδόνας στίλας τοῖς ἰνδαίοις ξένους· εἰπὼν δὲ τοὺς πόδας

αὐτῶν, ἔλεγεν ἑκάστην τοῖς τοῖς ἡμίσειον· [γίνεται πατιδῆλος.

Ὁ δὲ ἐν ἑξ' ὡς μυστικῶς λόγος γίνεται πατιδῆλος. Κυροῦ παρόντος, οὐ

<sup>1</sup> GALILEO fand also wohl in seinem Original: *antefrancia*.

<sup>2</sup> GALILEO scheint in seiner Vorlage dieselbe Lücke gefunden zu haben, die unsere Hs. hat.



„*paṣṭkaryo bhidyate muntraḥ*,<sup>1</sup> — *kubjako naira bhidyate.*“]  
*tasya deva pādaṁ pratiyojyate parau.*<sup>2</sup>

*etad eva vākyam śrūtā tatra brāhmaṇa-*  
*dehadhārī rājā sakalaśrūtāntaṁ prajñāḥ. tata*  
*autsukyena śyanagaraṁ prati prasthita itī cin-*  
*taṇam: „nūnaṁ mama putnyā matsvarūpaṁ pari-*  
*śhātum upāya eṣa vacitaḥ.“ itī vicintya kiyad-*  
*dicasva itasmin nagare tatranakalāyāṁ sāyaṁ*  
*prāptaḥ. brāhmaṇasaṁjñāyāmātyam abhihitavān:*  
*„deva, dūradeśād āgato 'haṁ bubhukṣitaḥ. akāle*  
*saṁprāpto niścayena prayāto „bhojanam adhunaiva*  
*kāryam“ itī.<sup>3</sup> amātyena grhaṁ gantukāmenāpi kṣu-*  
*dhārttaṁ brāhmaṇam avalokya pādaṁ prakṣālya*  
*tāvud eva ślokārdhaṁ paśhitam. tac chrutvā brā-*  
*hmaṇarūpudhārīṇa rājābhihitaḥ: „tata!*

*kubjako jāyate rājā, rājā bhavati bhīkṣukaḥ.<sup>4</sup>*  
*atha parasparagūḍhamantreṇa varitāṁ vidhāya*  
*hr̥ṣṭamanasāmātyena svakīyavāse samānīya pr-*  
*ajñāḥ. tadbhuktyā samikṣtaḥ.<sup>5</sup> evam uktam:*  
*„deva, paśya me buddhiprabhācam. bhavantaṁ*  
*svadeheṇa yuktāṁ vidhāya rājye punar abhiṣekṣya-*  
*mī.“*

*athaitasminn ahany amātyo rājñyāvāsaagato<sup>6</sup>*  
*yāvat paśyati tāvad rājñi ślokārtta mṛtaśukam*  
*utsahya niddhāyopatiṣṭhati. [na dṛṣṭvā] mṛtaṁ śu-*  
*kaṁ dṛṣṭvāmātyeṇa rājñyā saha mantritam: „devi,*  
*śobhanam apatitam! anena śukena mṛtvā<sup>7</sup> ātmīyasava-*  
*kṛtyāṁ siddhiṁ yāsyanti. bhavatyā-*  
*nayavākṛtyā<sup>8</sup> kubjakarājñāṁ viśṇōpya „vīṣa-*  
*kāryam“ itī vācyam: „deva, ko 'pi nagaramadhye*  
*ceṣṭakasiddho 'pi tiṣṭhati, ya enaṁ śukaṁ mayā sa-*

<sup>1</sup> Die Stelle ist corrupt.

<sup>2</sup> r̥jya°.

<sup>3</sup> kṛtvā.

<sup>4</sup> anatyānagayāḥ°.

Es ist vielleicht zu lesen: bhavatyādhunavākṛtyā, wobei ākṛtya die Bedeutung des Kanakave haben müßte.

Καὶ εἶπεν· παρ' ἐνὸς ἐκαστοῦ πατέρων ἡμίστιχον.

Διασπαρθείσης τοῖνον τοιαύτης φήμης, ἀκούσας ὁ Βασιλεὺς, ὃ φέρων τὸ σῶμα τοῦ Βραχμάνος, καὶ ἀκροβόλογχορῶμενος πάνου, ἐπαχρωήσας ἐκπύθεν, ὅπου ἦν, ὠδεύειν ἐπὶ τὴν οὐραίαν πόλιν ἐν ἀδυσμάνει, τοιαῦτα διαγοσόμενος· «Αναμαρτρώδης τοῦτο γίνεται ὑπὸ τῆς ἡμῆς γυναικὸς εἰς ἀναγνώρισιν ἐμοῦ,» καὶ μετ' ὀλίγας ἡμέρας παρεγένετο περὶ θείλην ὄφιν εἰς τὴν πόλιν κατὰ τὸν οἶκον τῆς αὐτοδοσίας· ὅς καὶ ἔφη τῇ Ὑπέρχῳ, παρόντι· «Δακρύοντι, ἔγω' εἰμι Βραχμάν, ἦναι ἐκ μακρᾶς χώρας· ὧν δὲ πρόστινος, βέλτερός εἰμι, ὅτι ταῦτά μοι εὐθέως ἔρριπτο, εἰ καὶ παρ' ὅρην ἐστί.»

Ὁ μὲν οὖν Ὑπέρχος, καὶ τοὶ ἡρώδιστα οὐκαὶ ἀπαλίσαν, ἰδὼν δμως Βραχμάν, πείνη θλιβόμενον, νόβας τοῦ πόδας αὐτοῦ, ἐξεφώνησε τὸ ἡμίστιχον ἐκείνου, ὡς σόνηθεός. ὁ δὲ Βασιλεὺς, ὃ φέρων τὸ σῶμα τοῦ Βραχμάνος, ἀπεκρίνατο τὸ εἶπός, ὃ ἐστὶ πατέρων ἡμίστιχον.

«Ὁ μὲν κυρὸς γίνετα Βασιλεὺς, ὃ δὲ Βασιλεὺς ἐπαίτης καὶ ἀλήτης,» Ἐρωτήσας δ' ὁ Ὑπέρχος, καὶ μαθὼν πάντα τὰ κατ' αὐτόν, παραλαβὼν, ἤρχετο οὐκαὶ ἄσμενος, καὶ τμήσας αὐτὸν ὡς εἰκότος, εἶπεν·

«Ἰδὲ, θέσποντα, τὴν δύναμιν τοῦ ἡμοῦ νότος! Ἐγώ μοι πάλιν Βασιλεὺς καὶ ἀποκαταστήσω, τυχόντα τοῦ οὐραίου σώματος.»

Τοιαῦτα εἰπὼν, ἐπορεύθη αὐτίκα ὡς τὴν Βασιλεύσαν· ἣν εὐρών, τεινεσῶτα φεττακὴν ἐν ἀγκάλῃσι ἔχουσαν, καὶ ἐπ' αὐτῇ κλαίουσαν,

ἔφη· «Καλὸς οἶωνός σε οὗτος, ὦ θέσποντα· ὃ γὰρ φεττακὸς αὐτοῖσι ὄργανον γιγνέσεται τῆς ἀναστάσεως τοῦ παθουμένου.

Καί μοι τὸν ψευδοβασιλέα ἐκείνον, καὶ εἰπέ· «Ἐστὶ τις μέγας ἐν αὐτῇ τῇ πόλει, ὃς ποιήσει μοι τὸν φεττακὸν ταυτενί



*haikavaram alāpaṃ kārayatī?*<sup>2</sup> *toyety ukte sati*  
*svavidyāmurchito rājño deham utsrjya śukade-*

*ha eva pravekṣyati. etasminn antare mama prsthā-*  
*nugato rājā svadehe pravekṣyati rājyaṃ ca prā-*  
*psyati.*<sup>3</sup>

*tathānuṣṭhite saty amātyas taṃ śukakubja-*  
*kaṃ<sup>1</sup> vyāpādya prahr̥ṣṭamāṇa uvāca:*  
*„saṅkarṇo bhidyate mantra“ iti.*  
*ato 'haṃ bravimī:*<sup>2</sup>

Der sonstige Erzählungsinhalt unseres Ms. ergibt sich aus folgender Übersicht.

Pārp.	Megh.	Ms. 85.	Pārp.	Megh.	Ms. 85.
I, 1	1	1	I, 22	24	22
—	2	2	23	26	—
2	3	3	24	26	—
3	4	4	25	27	23
4	5	5	IV, 9	28	24; IV, 9
5—7	7—9	6—8	—	29	—
8	6	9	26	30	25
9—18	10—19	10—19	27	—	26
—	20	—	28	31	27
19	21	20	29	32	—
20	22	—	30	33	—
21	23	21	II, 1	—	I; V, 13

<sup>1</sup> *śukap kubjakoṣa-*

<sup>2</sup> Der Sloka fehlt in der Hs.

ἐνε γὰρ λόγον ἐξεργασθαι· Τοιαῦτα τοῦ ἀποστόλου, ἐκείνος  
 τῇ ἐπιστῇμῃ τῆς νίκουμπαντίας ἀπαρόμενος, καὶ ἐπιδείξασθαι βουλή-  
 μενος, ἀρξὶς τὸ βασιλικὸν σῶμα,  
 εἰσδύσεται εἰς τὸ τοῦ ψευτακοῦ. Ἐν ταυτῇ δ' ὁ βασιλεὺς, ὃν ἐπισθὲν μου,  
 εἰσδύσεται τὸ οὐκὸν σῶμα, καὶ τῆς οὐκίας βασιλείας ταύ-  
 ζεται.»

Οὕτω δὲ γεγονότος, ὁ Ὑπερχος ἀνέβη τὸν ψευτακόν.  
 ὃν ἐψέλωσεν ὁ κυρτός.

Τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ εἶπεν ἀνωτέρω·

«Ὁ ἐν ἐξ ὡς μυστικῶς λόγος, γίνεται παιδὴλος. Κυρὸς παρόντος, οὗ  
 γίνεται παιδὴλος. Ὁ μὲν κυρὸς γίνεται βασιλεὺς, ὁ δὲ βασιλεὺς  
 ἐπαύσης καὶ ἀλήτης.»

	Pāṇ.	Megh.	Ms. 85.		Pāṇ.	Megh.	Ms. 85.
II,	2—9	1—3	2—9	IV,	5	9	5
III,	— IV, 7	1	— IV, 7		6	—	6
	1—11	2—12	1—11		7	III, 1	7
	12	IV, 5	12		8	10	8
	13	IV, 6	13		9	— I, 28	9; I, 24
	14	III, 14	14		10	11	10
	15	13	15		11	12	11
	16	15	16		—	13	—
	17	16	17		12	14	12
	—	17	—	V,	1—3	1—3	1—3
IV,	1—4	1—4	1—4		—	—	4 (Bühler v, 5)
	III, 12	5	III, 12		4—11	4—11	5—12
	III, 13	6	III, 13		II, 1	—	13; II, 1
	—	7	—		—	12	14
	III, 9	8; III, 10	III, 9		—	13—18 <sup>1</sup>	—

<sup>1</sup> ZDMG LVII, S. 644 ff. verschentlich als 14—19 autorisiert.



Im letzten Teile des ersten Buches also folgt unsere Fassung dem Simplicior. Der Einschub der Syntipas-Episode, den Meghavijaya hat (a. a. O. S. 655 ff.), fehlt. Der Weber in der Erzählung II, 6, Megh. II, 5 heißt सोमिलक, सोमिलक, aber fol. 80a सोमीलक aus सोमलिक korrigiert. Letztere Form ist die des Tantrākhyāyika, womit Meghavijayas सोमलिक zu vergleichen ist (a. a. O. S. 658). In der Erzählung Pārp. III, 4 = Megh. III, 5 treten wie in den Jaina-Rezensionen drei Schwindler auf (a. a. O. S. 674). Pārp. III, 7 = Megh. III, 8 ist in Śloken gegeben, wie bei Pārp., aber vollständiger. Nur der erste Śloka ist in Prosa verwandelt. Die Änderungen Meghavijayas in seinen Erzählungen III, 10 und III, 12 (S. 675 und 676) finden sich nicht in unserem Ms. Mit Megh. hat unser Ms. die Strophen Megh. IV, 1. 2 (S. 678). Erzählung IV, 4 ist in Prosa. Die Rahmenerzählung des fünften Buches ist nicht, wie bei Megh. geschlossen (S. 688, Anm. 1; S. 693 ff.). Pārp. V, 7 ist wie bei diesem, nicht, wie bei Megh. (S. 691) erzählt.

Die ZDMG LVII, 703 ausgesprochene Vermutung, daß die bei Meghavijayas neu auftretenden Erzählungen der mit Bestimmtheit vorauszusetzenden metrischen Fassung entlehnt sind, erhält dadurch eine Stütze, daß sie sich tatsächlich in unserem Ms. nicht finden. Dasselbe gilt von den abweichenden Zügen, die viele Erzählungen Meghavijayas zeigen.

### Ms. 86

bestand aus 88 paginierten Blättern, von einem Schreiber geschrieben. Blatt 1—39 fehlen, so daß also noch 49 Blätter (nicht 41, wie Benlik angibt) vorhanden sind. Der Kolophon am Ende des fünften Buches lautet: || iti trīṣṇuṣarmaviracite pañcopākhyāne aparīkṣitakarakam nāma pañcamam tantram samāptam || || iti trī samāptam cedam pañcopākhyānam || || samvat 1804 śakam 1669 prabhavābde pañṣavadya 2 dvitīyāyaṁ budhe bhīṣagapauṇṇamī trīnārāyaṇapāṇṭa (i. paṇḍita)suteṇa suhṛdvarṇadāyaṁ pañcopākhyānākhyam puṣṭakam likhitaṁ vārthaṁ parārthaṁ ca || || adṛṣyabhāvanā mati-

*vibhramad na yad carpahinaṃ likhitaṃ mayātra || tat sarvaṃ āryaiḥ  
pariśodhanīyaṃ koṇaṃ na kuryāt khalu lekhaḥ hi || 1 ||*

Die Hs. enthält den Simplicior, und zwar einen etwas späteren Text, als die Hamburger Mss. Sie beginnt mit Kullons 1, 20. Erzählung 1, 22 fehlt. In den übrigen Büchern stimmt sie beziehentlich der Erzählungen nach Anzahl und Reihenfolge genau zu BÖHLERS Text.

#### Ms. 87.

BÖHLERS Angaben sind zunächst dahin zu berichtigen, daß die Hs. nicht 55, sondern 47 Blätter enthält. Die auf dem Revers links oben angebrachte Pagination, die auf dem letzten Blatte allerdings 55 ist, ist falsch und hat es auch verschuldet, daß die drei ans Ende gehörenden, mit 1—3 bezeichneten Blätter an den Anfang gebunden sind.

Die Hs. enthält das zweite Buch fast vollständig. Es beginnt auf dem mit 11 paginierten Blatt (dem vierten der Hs.) unmittelbar nach dem Anfang von II mit der Schilderung des Jägers. Buch III beginnt auf fol. 40b und reicht bis kurz hinter die Strophe BÖHLER III, 163, die hier auf die Erzählung Pāṇ. III, 15 folgt. Innerhalb dieser Grenzen zeigt der Text der Hs. keine Lücken. Von den übrigen Büchern ist nichts erhalten.

Die Hs. ist von einem hinduistischen Schreiber gefertigt, wie sich aus dem Zeilenfüßel: श्रीरामाय नम रामाय नम (!) ergibt, das auf dem Revers des unpaginierten Blattes hinter fol. 11 steht. Trotzdem hat er — natürlich nicht konsequent — Eigentümlichkeiten der Jainaschrift in den aksara ath, ith sowie 3 beibehalten. Er hat wenig korrekt und sorgfältig gearbeitet, auch einmal nicht gemerkt, daß in seiner Vorlage ein Blatt falsch eingeordnet war, wodurch der Gang der Erzählungen II, 6 und 7 gestört ist.

Der Text ist eine Verschmelzung des Simplicior mit Pāṇa-bhadra, so zwar, daß die Erzählungen des letzteren in den Rahmen des ersteren eingefügt sind. Buch II enthält alle neun, Buch III die



15 ersten Erzählungen Pūrṇabhadras und zwar in derselben Reihenfolge, wie in Schmudrs Übersetzung.

**Ms. 88.**

Die Angabe *Bēmāns* (complete) bedarf insofern der Berichtigung, als das Ms. als solches zwar vollständig ist, aber nur die Einleitung und die Bücher i, iv und v enthält. Der Kolophon am Ende des fünften Buches lautet: *samāptam cedam aparikṣitam nāma pañcamam tantram evam pañcamatantram samāptam iti nitiśāstroktan pañcopākhyānam nāma pustakam samāptam śubham bhavatu idam pañcopākhyam nāma pustakam mahārāṣṭrajātiyabhaṭṭaśrīrāmākṣapātnajorāmacaṇdraśyedaṇi svārtham parātham (so!) ca rāmacaṇdraśmājavāśudevena lekhanīyam idam yādavaṇi nyāyān (!) na me doṣaḥ bhagnaprākṣikāṭigriṇā (!) baddhamuṣṭir adhomukham kaṣṭena likhitaṇi granthaṇi yatnena pratīpālayet || (Schnörkel) samvat 1830 śaka 1695 vijayasampatāre mārḡaśrīśuddhapratīpadyāṇi lekhasamāptim agamat (Schnörkel).*

Auf dem ersten Deckblatt stehen die Worte: || śrīgaṇeṣāya namaḥ || *atha pañcopākhyānaprāraṇbhah || śrīcedapiernāya nama (!) śrīkṣṇāpara (!).*

Wir haben es also mit einer hinduistischen und zwar viṣṇu-istischen Bearbeitung zu tun. Und zwar handelt es sich um eine ganz neue Rezension, die den Eindruck macht, als stelle sie die Abschrift eines nicht fertig gewordenen Konzeptes dar.

Das erste Buch reicht von Blatt 26 bis 58a. Dann geht die Erzählung ganz unvernittelt von dem lückenhaften Schluß desselben zum vierten Buche über. Dieser Übergang lautet:

*uktam ca*

*ukto bhavati yoh pūrcam guṇavān iti saṃsidi-  
na tatra doṣo vaktavyaḥ pratījñābhāṅgabhiruṣā*

*evamvidham vilapantaṇi Damanakaḥ saṃpetya sahaṣam aha iti atha idam ārabhyate catvārthaṇi tantram labdhārthanāṇāṇam nāma yasyayam adyaśloko bhavati*

*prāptam arthan tu yo mohat prārthitaṃ (!) anupramanacūti  
 at tathā varjate (!) māḥo jalajah kapinā yathā 1*

Die zitierte letzte Strophe des ersten Buches findet sich im Simplicior als 1, 244 und nochmals 422; bei Pāṇabhadra (Schmiedts Übersetzung) 1, 255 und im Tantrākhyāyika 1, 69, in beiden also nur an erster Stelle. Der Schluß in unserer Hs. entspricht KIELBORN S. 93, 11—14. Außer ein paar Worten in Prosa hat KIELBORN noch drei Strophen. Tatsächlich ist das erste Buch nur eine Überarbeitung des Simplicior, die alle Erzählungen der Hamburger Hss. in derselben Reihenfolge, wie diese, enthält. Fol. 5b steht in unserer Fassung die kritisch wichtige Stelle über das *vajratam* Piṅgalakas, die dem Simplicior nicht angehört, sondern von Pāṇabhadra dem Tantrākhyāyika entlehnt ist.

Das vierte Buch ist eine Rezension des entsprechenden Buches des südlichen Pañcatantra, und zwar der Fassung EF. Es enthält nur die eine Schalterzählung vom Esel ohne Herz und Ohren.

Das fünfte Buch stellt eine Verarbeitung von SP und Simplicior dar, dergestalt, daß es mit dem Rahmen und den ersten beiden Erzählungen des SP beginnt. Sodann folgen die Erzählungen des Simplicior, so daß v, 3 = BÜHLER v. 3 ist usw. v, 5 ed. BÜHLER = v, 5 Hs. D ist an derselben Stelle eingeschaltet. BÜHLER v, 5 = SP v, 1 wird hier nicht wiederholt, BÜHLER v, 14 fehlt.

#### Ms. 89

enthält Bl. 1 und 53—119 (es fehlt also Bl. 53 nicht, wie BÜHLER angibt), also 68 Blätter. Auf der b-Seite des ersten Blattes steht der größte Teil der Einleitung und zwar in Pāṇabhadras Fassung. Der Schluß wie fast das ganze erste Buch fehlen. Blatt 53a enthält den Schluß des ersten Buches (in Pāṇabhadras Fassung) und den Anfang des zweiten. II—V sind vollständig. II und III bieten im wesentlichen den Text des Ms. 87, eine Mischung des Simplicior mit Pāṇabhadra. Die Fassung enthält alle in Schmiedts Übersetzung gegebenen Erzählungen in derselben Reihenfolge. IV und V geben



wesentlich Pürpabbhadras Text. iv, 10 fehlt, wie ursprünglich bei Pürpabbhadra; vgl. *ZDMG* lvi, 307 und lviii, 64. Buch v enthält alle Erzählungen außer v, 12, von der dasselbe gilt, wie von iv, 10.

Die Hs. schließt wie CF und die Fassung Anantas (G). Vgl. *ZDMG* lvi, 310 f.

Döbeln, den 7. April 1904.

## Probleme der afrikanischen Linguistik.

Von

Carl Meinhof.

Im Laufe des nächsten Jahres wird hoffentlich ein Buch die Presse verlassen, das geeignet ist, in der afrikanischen Linguistik Aufsehen zu erregen: das Wörterbuch der Ewesprache von D. WESTERMANN. Unter diesem unscheinbaren Titel verbirgt sich das Resultat einer sehr mühsamen und gründlichen sprachwissenschaftlichen Untersuchung, die neues Licht in die so dunkeln Sprachverhältnisse des Sudan wirft.

Während die Zusammengehörigkeit und Besonderheit der Bantusprachen in Zentral- und Südafrika bereits klar erkannt war, wollte es immer noch nicht gelingen, die Sudansprachen zu größeren Sprachgruppen zusammenzufassen und einheitliche Gesichtspunkte für ein großes Sprachgebiet aufzustellen.

WESTERMANN'S Arbeit bringt uns diesem Ziel näher.

Der Weg, den er einschlägt, ist schon von manchem Forscher geahnt und angedeutet worden, aber keiner ist dabei zu so klaren Resultaten gekommen wie WESTERMANN. Die Lösung der einschlägigen Fragen beruht im wesentlichen darauf, daß das Ewe (im Togogebiet) und die ihm verwandten Sprachen nicht agglutinierend, sondern im wesentlichen isolierend sind. Machen wir uns die Bedeutung dieser Tatsache klar.

Die isolierende Sprache hat keine Bildungselemente, sondern sie fügt nur selbständige Wurzeln aneinander. Das Wort für 'ich' drückt ebensowohl 'mein' wie 'mich' aus. Die Mehrzahl wird durch



eine Wurzel bezeichnet, die die ‚Vielheit‘ bedeutet. Kasusverhältnisse werden ebenfalls durch selbstständige Wurzeln ausgedrückt, wie z. B. der Dativ durch die Wurzel ‚geben‘.

Wenn der Sprachforscher flektierende oder agglutinierende Sprachen vergleicht, so wird er mit Vorliebe die Bildungselemente der einen Sprache in der andern wiederzufinden suchen. Diese Bildungselemente sind meist sehr alt und besonders konstant. Außerdem pflegen sie in den verschiedenen Sprachen ähnliche oder gleiche Bedeutung zu haben. Lautgesetze werden deshalb mit Vorliebe an den Bildungselementen gesucht. Sie sind z. B. in den Bantasprachen ein vortrefflicher Führer, um in den Lautbestand einer Sprache einzudringen.

Aus diesem Grunde hat man bei den Sudansprachen nun auch versucht, Vergleichen der Bildungselemente vorzunehmen. Dabei ergab sich oft das verdrießliche Resultat, daß dieselben nur für einen kleinen Kreis von Sprachen sich als ähnlich nachweisen ließen, und daß es den Anschein hatte, als wenn es eine ganze Reihe nicht zusammenhängender Sprachzentren im Sudan gäbe. Diese Ansicht von der Sache war weder dem Historiker, noch dem Ethnographen wahrscheinlich.

Sobald man sich nun aus WESTERMAXES Arbeit überzeugt, daß die Ewesprache, genau genommen, eigentlich eine isolierende Sprache ist ohne alle Bildungselemente, dann wird klar, warum man auf dem eingeschlagenen Wege nicht zum Ziel kommen konnte.

Die Wurzeln, die von dem Europäer für Bildungselemente gehalten wurden, waren das gar nicht, wofür man sie ansah. Die Sprache hat z. B. gar keine Pluralbildung. In dem einen Dialekt setzt sie die Wurzel *wo* (sie) zu dem Wort — aber auch nur, wenn der Plural sich nicht schon ohnehin ergibt, z. B. bei Zahlwörtern — der andere Dialekt wählt *le* für denselben Zweck. So steht ja nichts im Wege, daß wieder eine andere, vielleicht ganz nahe verwandte Sprache, noch eine dritte Wurzel, die vielleicht ‚viel‘ bedeutet, hierzu verwendet. Ebenso steht es bei den Verbalformen. Auch die sogenannte Konjugation besteht ja nur aus der Zusammensetzung

solcher selbständigen Wurzeln. *mela yiyim* 'ich gehe' heißt eigentlich 'ich bin (in) Innenseite des Gehens', *mela yiyi ge* 'Ich will gehen' heißt eigentlich 'ich bin (in) Gegend des Gehens', *egava* heißt eigentlich 'er wiederholt (zu) kommen', d. h. 'er kommt wieder', und in dieser Weise fügt man Wurzel an Wurzel.

So wird ein neues Verbum nicht etwa wie im Deutschen oder im Bantu durch Vorsilben und Nachsilben vom Stamm abgeleitet, sondern man fügt einen Verbalstamm zum andern. 'Bringen' *tio yi na* heißt 'nehmen', 'gehen', 'geben'; 'glauben' *zo se* heißt 'annehmen', 'hören', oder man setzt verbale und nominale Wurzeln zusammen, wie *do to* 'das Ohr richten' = 'zuhören', *do aku ana dzi* 'das Auge richten auf einen Menschen', d. h. 'sich an jemand erinnern, an ihn denken' usf. Auch die Substantiva, die man im Wörterbuch findet, sind, soweit sie nicht fremder Abstammung sind, auf solche Wurzelzusammenstellung zurückzuführen, z. B. *nu la ie* 'etwas kochen Platz', d. h. 'Küche', *yetodoie* 'Sonne untergehen Platz', d. h. 'Westen'.

Diese Zusammenstellungen, die uns als 'Worte' erscheinen und in den bisherigen Wörterbüchern auch als solche aufgeführt sind, werden aber von dem Ewemann tatsächlich nicht als Worte, sondern als Wurzelgruppe empfunden, denn er reißt sie nach Bedarf auch auseinander. *zo me* 'Haus Inneres' kann man als ein Wort, als 'Zimmer' auffassen, aber dann sagt man wieder *zo tia me* 'Haus dies Inneres', d. h. 'dies Zimmer', und trennt die beiden Wurzeln *zo* und *me* wieder durch das Demonstrativum *tia*. Dabei leuchtet ein, daß dergleichen Zusammenstellungen ganz nach Bedarf gebildet werden können, so daß es unmöglich ist, jede Form im Wörterbuch aufzuführen. Und wenn wirklich die bisher gebrauchten aufgeführt wären, so hat die Sprache Freiheit und Leichtigkeit genug, immer neue Kombinationen hervorzubringen. Es liegt auch auf der Hand, daß man in Sprachen von dieser Bauart für denselben Begriff sehr verschiedene Wurzeln verwerthen kann, z. B. könnte ich ja den Panther 'das bunte Tier' nennen, also von 'Tier' und 'bunt, gefleckt' das betreffende Wort bilden, oder ich könnte ihn von seiner Weise sich



auf die Beute herabzustürzen benennen oder von seiner Mordlust etc. So kann es nicht Wunder nehmen, daß die Wörterbücher der Sudansprachen sehr verschieden scheinen, und daß man die Zusammengehörigkeit von Sprachen nicht gesehen hat, an deren Verwandtschaft man jetzt nicht mehr zweifeln kann.

Man darf hier eben grundsätzlich nicht Worte, sondern nur Wurzeln vergleichen. Nur so kann man zum Ziel kommen. Daß das schwer ist, liegt auf der Hand.

Eine solche Arbeit verlangt, daß man in jeder der zu vergleichenden Sprachen zunächst eine Art Wurzelwörterbuch anlegt. Hierbei wird man das uns vorliegende Material großenteils nicht gebrauchen können. Da vieles ohne genügende phonetische Sorgfalt geschrieben ist, und da besonders die Tonhöhen (musikalischer Ton), die hier ebenso wichtig sind wie im Chinesischen, vielfach gar nicht beachtet sind, ist man in Gefahr, Wurzeln für identisch zu halten, die nichts miteinander zu tun haben. Dadurch ergeben sich dann scheinbare Unregelmäßigkeiten, die das Auffinden der Lautgesetze außerordentlich erschweren. Außerdem hat die Vergleichung von Wurzeln immer das Mißliche, daß man häufig nicht sicher ist, ob man es nun wirklich mit einer identischen Wurzel in beiden Sprachen zu tun hat, oder ob nur ein zufälliger Gleichklang vorliegt.

Der Bedeutungswandel der Wurzel spielt hierbei eine Rolle.

Wenn z. B. im Ewe das Schiff *en* heißt, so darf man in andern Sprachen nicht ‚Schiff‘ suchen. Das Wort bedeutet eigentlich ‚Baumwollenbaum‘, und da aus dem Stamm dieses großen, gerade wachsenden Baumes die Kanoes hergestellt werden, benennt man das Kanoe darnach und weiter auch das Schiff.

In diesem Fall ist der Bedeutungswandel uns zufällig bekannt, in andern Fällen ist er nicht bekannt, und die Vergleichung wird dadurch unsicher. Außerdem steht die Sache so, daß nicht alle Wurzeln uns heute in einer gewissen ursprünglichen Form vorliegen. Mag dies bei einigen der Fall sein — diese werden wir bis auf weiteres als Urwurzeln ansehen — bei andern ist es ganz sicher nicht der Fall. Es ist WESTERMANN gelungen nachzuweisen, daß die

Wurzeln, welche ein *l* oder *r* nach dem Anfangskonsonanten enthalten, aus einer zweisilbigen Wurzelverbindung zusammengeschmolzen sind. Diese 'sekundären' Wurzeln sind von der Vergleichung selbstverständlich am liebsten auszuschließen.

Außerdem hat WESTERMANN nachgewiesen, daß die mit nasalen Vokalen gebildeten Wurzeln ebenfalls 'sekundär' zu sein pflegen. Die nasale Aussprache des Vokals ist der letzte Rest eines Konsonanten, der vielleicht ursprünglich nicht ein Nasal war. Ferner sind die offenen Vokale *e* und *o* sicher durch Kontraktion aus *ae* und *ao* entstanden — also werden auch die Wurzeln, die diese Vokale enthalten, als sekundär anzusehen sein.

Man wird ja einen großen Teil dieser sekundären Wurzeln auch in den andern, besonders nahe benachbarten Sprachen finden, aber man wird hier auf starke Abweichungen rechnen müssen.

Bei dieser ganzen Arbeit wird man zunächst die Lautgesetze zu suchen haben. Man muß endlich den Gedanken aufgeben, als wenn schriftlose Sprachen nachlässiger in der Lautbildung wären als Schriftsprachen. Genau das Gegenteil ist der Fall. Auch in Deutschland ist der Dialekt viel sorgsamer in der Lautbildung als die Schriftsprache. Und wenn wir heute auch überzeugt sind, daß die 'Lautgesetze' nicht im Sinne eines blinden Naturgesetzes wirken, sondern von andern, besonders psychologischen Vorgängen gekreuzt werden, so ist doch für die grundlegende Arbeit die Auffindung der Gesetze, soweit sie sich finden lassen, unabweisbare Notwendigkeit. Damit ist unserer Arbeit in den Negersprachen der Weg gewiesen.

Man muß dabei auch folgende Erscheinungen im Auge behalten. Diese Negersprachen (Sudansprachen), die wir im wesentlichen als 'isolierend' bezeichnen müssen, haben ihre Eigenart nicht unter so günstigen Bedingungen konservieren können, wie das Chinesische. Wenn die Sudanneger, wie die hochstehende Kultur von Benin z. B. zeigt und die alten Nachrichten und die Macht von Dahome und Ashanti in neuerer Zeit uns beweisen, es auch zu unverächtlicher Staatenbildung gebracht haben, so stand die Macht dieser Staaten doch in keinem Verhältnis zu den großen Weltreichen Nordafrikas



und zu dem Riesengebiet, das einst das große Bantureich dargestellt hat. Von Süden und von Norden her waren also die Sudanreiche seit uralter Zeiten unter den Einfluß nicht-isolierender Sprachen gestellt.

Bei dem Überwiegen der ägyptischen Kultur über die Kultur des Sudans war es selbstverständlich, daß allerlei Kulturworte mit Handelskarawanen ihren Weg ins Innere fanden. Außerdem waren die hamitischen Räuberstämme des Nordens (mit flektierender Sprache) stets geneigt ihren Bedarf an Sklaven für sich und ihre Abnehmer aus dem Sudan zu decken. Hamitische Invasionen und Expeditionen nach dem Süden wird man, ohne Phantast zu sein, seit uralten Zeiten annehmen dürfen.

Dabei wird sich der Zustand ergeben haben, wie er zur Zeit des römischen Reiches unter dem hellen Licht der Geschichte sich vollzog, daß das Herrenvolk mit seiner Kultur auch seine Sprache mitbrachte, und daß, selbst als diese Herrschaft längst aufgehört hatte, eine Sprache blieb, die im wesentlichen von der des Herrenvolkes abstammte. Es ist also von vornherein klar, daß die Hamiten des Sudan sich durch Sklaven und Frauen mit den dunkelhäutigen Eingebornen vermischten, und daß so Sprachen entstanden, die das Mischungsverhältnis zwischen Sudansprachen und Hamiten in der verschiedensten Weise darstellen.

Den isolierenden Sprachen wohnte an und für sich die Neigung inne, durch Festlegung gewisser Wurzeln als Formwörter (Bildungselemente) sich zu agglutinierenden Sprachen weiter zu entwickeln. Das kann WESTERMAKES am Ewe z. B. nachweisen. Diese Neigung wurde durch Berührung mit Sprachen, welche einen Reichtum an Bildungselementen besitzen wie die hamitischen, natürlich verstärkt, und so sind dann die nördlichen Negersprachen bisher meist als agglutinierend behandelt worden. — Es dürfte von Wichtigkeit sein, wenn wir diesen Zustand erst als verhältnismäßig jungen Datums ansehen.

Die Frage, ob es sich in einer Sprache heute um eine hamitische oder Sudansprache handelt, läßt sich im allgemeinen dahin beant-

worten, daß man das Auftreten des grammatischen Geschlechts und einer wirklichen Pluralbildung als entscheidend ansieht für die Zugehörigkeit zu den Hamitensprachen. Der abhängige Genitiv steht in den hamitischen Sprachen und im Bantu nach dem regierenden Nomen, in den Negersprachen vor demselben. Die Mischsprachen wenden beide Formen nebeneinander an. Jedoch ist das Merkzeichen nicht so zuverlässig wie die erstgenannten. Selbstverständlich ist der Wortschatz deshalb noch nicht rein hamitisch. Ebenso wohl wie die Völker des Nordens ihre Kulturworte dem Sudan brachten, so gab der Sudan mit mancherlei Landeserzeugnissen wahrscheinlich auch ihre Namen. Doch ist dies letztere mehr theoretische Erwägung als Resultat eingehenden Studiums.

Natürlich ist über die Rassenzugehörigkeit mit dem allen noch nichts gesagt. Gerade das Beispiel der romanischen Völker zeigt ja, daß Linguistik und Ethnographie oft zu verschiedenen Resultaten kommen werden.

Den Einfluß des Arabischen scheide ich in dieser ganzen Betrachtung aus, da er verhältnismäßig zu jung ist, und da sich die arabischen Bestandteile überall leicht abheben lassen.

In ähnlicher Weise, wie die Hamiten vom Norden, haben die Bantu vom Süden die Negersprachen beeinflusst. Besonders an ihrer Pluralbildung mit Hilfe der Präfixe scheint man Gefallen gefunden zu haben. Eine Reihe von Anzeichen sprechen dafür, daß Bantustämme in den westlichen Sudan eingedrungen und dort hängen geblieben sind.

Das hat nicht wenige Forscher dazu veranlaßt, nach einer Verwandtschaft zwischen den Sudan- und Bantusprachen zu suchen. Die Sache wurde dadurch noch lockender, daß in einem Teil des Bantugebiets, nämlich im Nordwesten z. B. im Duala, der Neger einfluß sich stark bemerkbar macht. Nicht nur sind eine Anzahl Wortstämme aus dem Sudan ins Duala aufgenommen, sondern auch die Neigung zur Einsilbigkeit hat hier einen Einfluß geübt. Eine ganze Reihe Stämme, die in echten Bantusprachen noch mehrsilbig sind, sind im Duala schon einsilbig geworden.



Sehr instruktiv ist hier auch z. B. das Bali im Kamerungebiet, das zu den Sudansprachen gehört und doch eine Anzahl Bantuvokabeln aufgenommen hat; es hat sie aber meist bis zur Einsilbigkeit zugestutzt.

Übrigens hat auch grammatisch das Duala schon manches von seinen Bantueigentümlichkeiten eingeäußt.

Von dem allen abgesehen, kann von einer Verwandtschaft zwischen Bantusprachen und Sudansprachen gar keine Rede sein. Im Bantu haben wir die straffe grammatische Ordnung des Satzes unter der Herrschaft des Präfixes — also das Bildungselement regiert hier alles — in den Sudansprachen ist es so gut wie nicht vorhanden. Denken wir allerdings an eine sehr frühe Periode der Bantusprachen, so ist ja nicht zu leugnen: es ist unwahrscheinlich, daß die heute vorliegenden Stämme *tuma*, *luma*, *tuhga*, *tuka* etc. in dieser Weise ursprünglich sind. Das Gegenteil ist viel wahrscheinlicher. Da sie alle auf -a endigen, darf man wohl annehmen, daß dies a oben verbenbildend ist. Dann blieben die Stämme *tum*, *lum*, *tuhg*, *tuk* etc. Dieselben als ursprünglich anzusehen ist nahezu ausgeschlossen, da man im Bantu eine mit einem Konsonanten schließende Silbe nicht kennt. Also müßten es Kombinationen zweier Wurzeln sein. Diesen Gedanken verfolgte schon Dousa in seiner Zulu-Grammatik, Capetown 1887, leider ohne genügende Vorsicht und mit unzulänglichen Mitteln.

In neuerer Zeit hat mein verehrter Freund EXENEMANX, der ausgezeichnete Kenner des Sotho, diesen Weg versucht. Seine Arbeit harri noch des Druckes. Trotzdem ich manchem seiner Resultate noch kritisch gegenüberstehe, kann ich nicht leugnen, daß manches frappierend ist. Wir werden die Fertigstellung seiner Arbeit abzuwarten haben, ehe wir uns ein Urteil über sie bilden können. Soviel muß man heute schon zugeben: Die Möglichkeit liegt vor, daß das Bantu wirklich auf einsilbige Wurzeln zurückgeht — ja diese Hypothese ist sogar in hohem Maße wahrscheinlich.

Damit würden wir für die allererste Form des Bantu einen Zustand annehmen, der dem der Sudansprachen ähnlich wäre.

Mag nun die besondere Art des Bantu genau entstanden sein, oder durch hamitische Einflüsse oder durch Einflüsse von außen her (indisch-malaisch) veranlaßt sein — in jedem Fall ist es nicht ausgeschlossen, daß das Bantu einen Teil seiner Wurzeln den Sudansprachen entlehnt hat. Man mußte eben annehmen, daß diese Sudansprachen früher noch viel weiter nach Süden gesprochen wurden.

Ich würde mich z. B. nicht wundern, wenn *ayama* 'Tier, Fleisch', *tála* 'schmieden' diese Entstehung hätten.

Wollte man also nach Verwandtschaft zwischen Bantu- und Sudansprachen suchen, so müßte man eine Rekonstruktion der Sprache auf diese einfachen Verhältnisse versuchen. Ob dann noch zuverlässige Resultate sich ergeben, dürfte allerdings zweifelhaft sein. Liegen nicht aber Beziehungen zwischen Bantu und Hamiten vor?

Zunächst ist ja nicht zu leugnen, daß die Hamitenstämme Nordafrikas immer neue Einfälle ins Bantugebiet gemacht haben. Dabei sind sie hier und da zu einer Herrenstellung unter den umwohnenden Bantu gekommen und sind auch zu Herrscherfamilien in Bantuvölkern geworden. Merkwürdig ist dabei, daß wir keinen Fall wissen, wo ein Bantuvolk nun durch die Sieger gezwungen wäre, hamitische Sprache zu sprechen, aber das Umgekehrte vollzieht sich unter unsern Augen, daß Stämme, deren hamitische Abstammung außer Frage steht, sprachlich bantuisiert werden. Und so dürfen wir wohl annehmen, daß es auch in früherer Zeit ähnlich war. Wenn das richtig ist, steckt in manchen Bantuvölkern von Ost- und vielleicht von Südafrika mehr Hamitenblut, als man bisher geneigt war anzunehmen.

Wie ist die befremdliche Tatsache zu erklären, daß die Hamiten, die zweifellos die ältere Kultur besitzen, so leicht ihre Sprache aufgeben? Ich glaube, es hat seinen Grund in der Leichtigkeit, ich möchte sagen, der Geschwätzigkeit der Bantusprachen und einer gewissen Härte und Schwerfälligkeit der Hamitensprachen.

Schon die alten arabischen Berichte erzählen von der Bersamkeit der Zendj — diese Schilderungen treffen noch heute zu —, während der im allgemeinen zu Raub und Krieg veranlagte Hamit mehr ein Freund des Handelns als des Redens ist.



So erklärt sich vielleicht auch die überraschende Tatsache, daß wir so schwer Spuren jener uralten Kolonisation nachweisen können, die einst in Südafrika die riesigen Bauten und Goldminen hinterließ, die heute noch das Staunen des Forschers sind.

Man kann nicht begreifen, daß von derartigen riesigen Unternehmungen gar keine Spuren in der Sprache zurückgeblieben sein sollten.

Den schwachen Schein eines Lichtes in dieser Beziehung gewann ich zuerst durch das Wort, das hier vor allem in Frage kommt, durch das ‚Gold‘. Daß das Wort *odarama* für ‚Gold‘ aus arab. *dīrham* herkommt und also jüngeren Ursprungs ist, habe ich früher einmal nachgewiesen. Nun haben aber die Shuna, die im Gebiet des alten Goldreiches Monomotapa wohnen, neben dem Wort *i-habu*, das von arab. *zahab* herkommt, noch das Wort *i-tjerege*, dessen Ursprung ich mir nicht erklären konnte. Herr Prof. PRAETORIUS machte mich darauf aufmerksam, daß im Äthiopischen das Gold *warq* heißt. Heute noch sagt man für ‚Gold‘ im Galla *warge*, im Sothai *aray*. Aus *b* (das dem *w* verwandt ist) wird in den Kaffersprachen unter Einfluß eines *i* häufig *tj*. Die Möglichkeit liegt also vor, daß das alte abessinische Wort für ‚Gold‘ in *itjerege* steckt und sich durch die Jahrtausende in Südafrika gehalten hat. Vielleicht finden wir bei aufmerksamem Suchen mehr als das. Ich habe z. B. die Zahl ‚fünf‘ *zamo* oder ähnlich, die als *xlamo* z. B. im Sesutho erst kürzlich eingeführt ist, stark im Verdacht, daß sie hamitisch ist.

Sind doch die Zahlen überhaupt in Afrika keine ganz sicheren Wegweiser für die Sprachzugehörigkeit. Das sehen wir schon an der Leichtigkeit, mit der die arabischen Zahlen statt anderer Wortformen aufgenommen werden. Vielleicht werden wir noch den einen oder andern hamitischen Wortstamm in den Bantusprachen entdecken.

(Daß in den nördlichen Bantusprachen eine Anzahl hamitischer Lehnworte aus dem Masai und dem Galla nachzuweisen sind, setze ich als bekannt voraus.)

Oder liegt die Sache ganz und gar anders?

Waren vielleicht Hamiten die Begründer des großen Bantureiches? Haben sie in der Abgeschiedenheit Südafrikas und unter Vermischung

mit Negeren oder andern Elementen schließlich sich zu einer neuen Sprachform entwickelt, dem Bantu?

Es gibt Momente, die hierfür zu sprechen scheinen.

Nach allem, was wir z. B. von den Fulbe wissen, gehören sie zu den Hamiten. Nun bietet ihre Sprache aber so erhebliche Abweichungen von dem allgemeinen Hamitentypus (Fehlen des grammatischen Geschlechts), daß FRIEDRICH MÜLLER sich veranlaßt sah, sie mit den Nuba zu einer besonderen Gruppe, den Nuba-Fulah, zusammenzuschließen.

Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Aufstellung nicht überzeugen, glaube vielmehr, daß die Fulbe Hamiten sind, die durch Berührung mit andern Völkern bereits viel von ihrer Eigenart verloren haben. Das wäre eine neue Bestätigung der Regel, daß der Hamit in Zentralafrika sich sprachlich merkwürdig schnell beeinflussen läßt. Übrigens haben ja die Ägypter und manche andere nordafrikanischen Hamiten ihre Muttersprache gegen die arabische vertauscht, ein Vorgang, der besonders in Ägypten mit seiner uralten Kultur sehr merkwürdig ist.

Ganz auffallend sind dabei die Anklänge des Fulbe an die Bantusprachen, findet doch sogar eine gewisse Übereinstimmung im Anlaut zwischen Substantiv und Adjektiv statt. Sind etwa Bantupräfixe hier als Suffixe aufgetreten z. B. Bantu *ba*, Fulbe *be* für 'Menschen', Bantu *ma*, *ama*, Fulbe *am* für 'Flüssigkeiten'? Daß eine Bildungssilbe aus einem Präfix ein Suffix wird, dürfte im Hamitischen nicht befremden, wo z. B. das feminine *t* sowohl als Präfix wie als Suffix auftritt. Ist doch auch im Fulbe die Veränderung von Anlaut und Auslaut bei der Pluralbildung die Regel, was auf eine gleichzeitige Verwendung von Präfix und Suffix schließen läßt. Hierzu kommt, daß eine Anzahl merkwürdiger Gleichklänge im Wortschatz sich nachweisen lassen z. B. *tati* 'drei', Bantu *-tatu*, *nai* 'vier', Bantu *-ua*, *-ue*, *-ni*.

Wenn die Stammväter der Bantu einmal Hamiten waren, so könnte ihre Sprache dem Fulbe ähnlich gewesen sein; waren sie es nicht — und ich halte dies für viel wahrscheinlicher, — dann wird



es sich der Mühe verlohnen, im Fulbe nachzuforschen, ob ein Bantueinfluß wirklich vorliegt, und worin er bestand.

Wenn wir nach dieser Betrachtungsweise zu einer gewissen Übersicht über die weiteren Aufgaben der afrikanischen Linguistik gekommen sind, dann bleiben doch noch recht schwerwiegende Fragen, die sich mit Vorstehendem nicht zu vereinigen scheinen. Es sind dies die Fragen nach der Herkunft der Buschleute und Hottentotten.

Bekanntlich werden diese Sprachen ebenso wie die Sprachen der Kaffern von den übrigen afrikanischen Sprachen durch die ihnen eigentümlichen Schnalzlautе getrennt.

Ich habe mich bemüht diese Frage systematisch zu verfolgen und habe bei dem mir am leichtesten zugänglichen Gebiet, den Kaffersprachen, begonnen die Schnalze zu untersuchen. Dabei hat sich herausgestellt, daß sie hier durchweg Lehngut sind. Bei der Untersuchung des Hottentottischen läßt sich ein so klarer Sachverhalt noch nicht behaupten. Indessen liegt das auf der Hand, daß das Hottentottische in der Wurzelzusammenfügung eine ähnliche Bildungsweise hat, wie die Negersprachen, daß es aber über diese isolierende Sprachschicht eine ganz andere Grammatik gewoben hat, nämlich eine flektierende, die in allem wesentlichen an die hamitischen Sprachen erinnert. Ich muß also die Sprache zu den hamitischen rechnen, die allerdings durch ihre Isolierung und durch starke Beimischung fremder Elemente viel von ihrer eignen Art aufgegeben hat. Beachtenswert bleibt dabei, daß die Bildungselemente mit Ausnahme eines Demonstrativpronomen keine Schnalze enthalten. Da nun die Buschmannsprachen einen noch größeren Reichtum an Schnalzen besitzen als das Hottentottische, und da ihnen jene hamitischen Bildungselemente fehlen, dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß das Hottentottische eben von diesen Buschmannsprachen in der angegebenen Weise beeinflußt ist.

Woher stammen denn aber die Buschleute? Zunächst ist es unrichtig, daß nur sie die Schnalze haben. Auch in Ostafrika gibt es Schnalzasprachen wie die Sprache der Waaendani, die Sprache der Wahwa (bei den Pokomo). Dem Bau nach scheinen die Buschmannsprachen den Sudansprachen ähnlich zu sein. Dieselben haben

zwar keine Schnalze, dafür aber jene eigentümlichen *ky* und *gb*-Laute, die uns so fremdartig anmuten. Sie haben außerdem jene reichliche Verwendung des musikalischen Tons mit dem Hottentottischen und wahrscheinlich mit den Buschmannssprachen gemeinsam.

Ich bin deshalb der Meinung, daß die Buschmannssprachen eine Abzweigung der Sudansprachen sind und mit ihnen im wesentlichen als isolierende Sprachen angesehen werden müssen. Ich bin ferner der Meinung, daß nach dem allen, die eigentliche Heimat der Schnalze nicht bei den Hottentotten, sondern bei den Buschleuten zu suchen ist. Die Buschleute ändern in ihren Tierfabeln nach bestimmten Lautgesetzen die Schnalze in andere Laute (Nicht-Schnalze) um. Hier werden die Schnalze also noch als lebendige, dem Wechsel unterworfen und nicht als erstarrte, anorganische Gebilde angesehen.

Sonach müßten wir annehmen, daß in den Hottentotten der letzte Rest des am weitesten nach Süden vorgeschobenen hamitischen Hirtenstammes steckt. Dafür spricht auch die zum Raub und 'Herrntum' geneigte Gemütsart der Hottentotten.

Durch die Entwicklung des großen Bantureiches wurden diese Hamiten von ihren Stammesgenossen im Norden völlig abgedrängt und waren bis zum Erscheinen der Europäer ganz auf die Gesellschaft der Buschleute angewiesen. Durch die Europäer im Süden angegriffen, waren sie zwischen zwei Feuer geraten und konnten dem Andrängen der volkreichen Bantustämme nicht mehr widerstehen. So sind sie in Südafrika Schritt vor Schritt zurückgedrängt. Die Flurnamen weisen es noch heute nach, daß hier Hottentotten und Buschleute gegessen haben, und die Sprachen der Kaffern nahmen von hottentottischen Weibern und Knechten eine Menge Hottentottenworte auf, besonders auch zur Bezeichnung von Kulturausdrücken für Dinge, die dem Bantu fremd waren, und die die Hottentotten von den Europäern kennen gelernt, aber nach ihrer Weise benannt hatten. Nur einen Stamm unterwarfen sich die Hottentotten ganz, die Bergdamara. Während die andern Negerstämme nach unserer obigen Annahme im jetzigen Bantugebiet wahrscheinlich bantuisiert sind, haben die Bergdamara die Hottentottensprache angenommen.



Nach dieser Anschauung treten die Bantu im Osten, wo ihre Sprachen heute noch am reinsten erklingen, unvermittelt auf, und ich weiß dafür keine andere Erklärung, als daß der Anstoß zur Bildung der Bantusprachen durch überseeischen Einfluß erfolgte. Wenn wir an die Besiedelung Madagaskars durch Malaier denken, wird dieser Gedanke nicht so ungeheuerlich erscheinen. Stammt doch das ostafrikanische Rind von indischer Rasse, während Südafrika in Übereinstimmung mit unserer Theorie das langhörnige Hamitenrind noch heute besitzt. Tatsächlich ist es frappierend, daß der Lautbestand des Urbantu eine so weitgehende Übereinstimmung mit polynesischen Sprachen zeigt, und daß die polynesischen Sprachen jedenfalls mehr als die andern afrikanischen Sprachen an den Bau des Bantu erinnern.

Daß in dem somatischen Typus der Bantu das Negermäßige heute alles überwuchert hat, liegt ja auf der Hand. Es ist aber überhaupt wunderbar, welche Absorptionsfähigkeit diese afrikanische Rasse besitzt.

Vielleicht läßt sich aber doch ein Unterschied zwischen Bantu und Sudannegern feststellen. Mir will scheinen, daß der Sudanneger fleißiger, ernster, für allerlei Industrie (Eisenarbeit, Baumwollspinnerei) geschickter ist, und daß er, wie seine reichen religiösen Systeme zeigen, geneigt zu tieferem Nachdenken ist, während die Bantu, soweit sie nicht sehr viel Neger- oder Hamitenblut haben, leichtsinniger, schwatzhafter, zum Tanz und Spiel geneigter sind. Ihr Sinnen geht nicht auf komplizierte Religionsysteme, ihre Begabung liegt vor allem in der Redefertigkeit. An der Küste sind sie vortreffliche Bootsalente und Fischer — das alles und manches andre an den Korallenfelsen Ostafrikas erinnert an Polynesien.

Aber wer dürfte es wagen, heute schon an die Lösung aller dieser Fragen zu denken? Meine Absicht war nur auf sie hinzuweisen und durch möglichst deutliche Scheidung der einzelnen Probleme zu ihrer Lösung vielleicht beizutragen. WESTERMANN, von dessen Arbeit wir ausgingen, hat uns bewiesen, daß die Sachen im Sudan nicht so verworren liegen, wie man gedacht hat. Und das ist ein Resultat, das für die weitere Forschung von größtem Wert ist.

## Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten.

Von

A. Büchler.

Im Gesetze Hammurabis § 127 ist — nach D. H. MÖLLER'S Übersetzung — folgender Satz zu lesen: „Wenn ein Mann, nachdem er mit seinem Finger auf eine Geweihte oder die Ehefrau eines andern gedeutet, [d. h. sie verdächtigt hat, den Verdacht] nicht beweist, wirft man diesen Mann vor den Richtern nieder, auch brandmarkt man seine Stirne.“ In der Erläuterung dieser Bestimmung bemerkt MÖLLER (S. 116, 3): „Diesen Mann wirft man vor dem Richter nieder, auch (u) schert (brandmarkt) man seine Stirne. Das „auch“ weist darauf hin, daß das Hinwerfen vor den Richter, (womit vielleicht eine bestimmte Anzahl Hiebe verbunden war), schon an sich eine Strafe war. Diese entstellende Ehrenstrafe ist die einzige, die bei Hammurabi vorkommt.“

Über den Zusammenhang zwischen dem Vergehen und der eigentümlichen Strafe hat sich MÖLLER nicht geäußert; aber ein solcher muß in diesem Kodex, dessen merkwürdige Folgerichtigkeit MÖLLER in allen Gesetzen dargetan hat, von vorneherein angenommen werden und die strikte Anwendung der sowohl im Zivil-, als auch im Strafrechte durchgehends geltenden Talion führt auch zu seiner Erkenntnis. Der Ankläger hätte nach dieser über die Angeklagte, wenn ihm der Beweis gelungen wäre, die entehrende Strafe der Brandmarkung oder des Haarscherens gebracht; sonach muß einer



Geweihten und einer Ehefrau, die der Unzucht überführt wurden, die Stirne gebrandmarkt oder an derselben das Haar abgeschnitten worden sein. Die Bestimmung selbst fehlt zwar im Hammurabi-Kodex, aber wir finden dieselbe Strafe auf Ehebruch sowohl bei den Arabern, als auch bei den Juden, so daß wir sie schon auf Grund dessen mit hoher Wahrscheinlichkeit als semitisch bezeichnen dürfen;<sup>1</sup> und die Verfügung bei Hammurabi erhebt dieses zur Gewißheit.<sup>2</sup> Es gilt aber nicht bloß, die Tatsache selbst, die auch bei

<sup>1</sup> Hieraus ergäbe sich mit Wahrscheinlichkeit, daß die assyrische Wurzel *zû* hier nicht mit 'brandmarken', sondern mit 'scheren' zu übersetzen ist, wie die gleiche hebräische in Ezech. 5, 1 *zû* unzweifelhaft dasselbe bedeutet und ebenso in der Inschrift von Cilm (CIS 1, 86), wo unter den ständigen Dienern des Tempels *zû* genannt sind. Allerdings führt Mitr. Genes. rabba 31, 8 als Übersetzung von *zû* in Josua 5, 2 *zû* an und bedeutet *zû* an mehreren Stellen im Mišna, wie es scheint, eine Peitsche, vgl. Pinscher bei Levy, *Seder*. W. 11, 16 und 1, 328. Über die Bedeutung der Wurzel im Syrischen vgl. SCHATTNER, *Hebräische Wurzeln* 8 ff. und dazu NÖLDEKE in ZDMG LV 1900, 161, der *zû* weder für griechisch, noch für semitisch hält.

<sup>2</sup> Die Strafe des Haarschneidens (*zû*) kommt auch in den berühmten, sogenannten sumerischen Familiengesetzen und in mehreren sumerischen Adoptionsverträgen vor. Die ersten hat G. BARTON in den *Transactions of the Society of Bibl. Archaeology* 1883, VII 230—270 behandelt und eine Bestimmung folgendermaßen übersetzt (S. 241): Wenn ein Sohn seinen Vater verläugert, schneidet ihm dieser das Haar ab, d. h. behandelt ihn als Sklaven, und verkauft ihn als solchen. Die akkadische Version hat statt dessen: er schneidet ihm die Nägel ab. Dagegen gehen MEUSSENI (*Beiträge zum altbabyl. Privatrecht* S. 15) und D. H. MÜLLER (*Die Gesetze Hammurabis* S. 270) *zû* mit: 'Er macht ihm ein Mal wieder und das ganze Gesetz lautet: Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: 'Du bist nicht mein Vater,' macht er ihm ein Mal, legt ihn in Ketten, auch wird er ihn um Geld verkaufen. Wenn ein Sohn zu seiner Mutter spricht: 'Du bist nicht meine Mutter,' wird man ihn, indem man ihm ein Mal auf sein Gesicht macht, in der Stadt herumführen, auch wird man ihn aus dem Hause jagen (Mišna 271). Es ist zu beachten, daß die Strafe aus drei Teilen besteht: brandmarken, fesseln und verkaufen. Dieselben gibt der Adoptionsvertrag (MEUSSENI Nr. 95, MÜLLER 273): Am Tage, da Uhar Samai zu Bôlt-abi, seinem Vater, und Taram-Ihnaš, seiner Mutter spricht: 'Nicht bist du meine Mutter, nicht bist du mein Vater,' sollen sie ihm ein Mal machen und, sobald sie ihm Fesseln anlegen, ihn für Geld verkaufen. Nr. 94 (MÜLLER 273) gibt nur zwei Strafen an: brandmarken und um Geld verkaufen, Nr. 96 (MÜLLER 274) fesseln und um Geld verkaufen, Nr. 97 (MÜLLER 274) bloß eins: um Geld verkaufen. Es wird sich unten ergeben, daß es sich in den Einzelbestimmungen nur

anderen Völkern des Altertums vorkommt, jetzt aber aus dem ältesten Gesetzbuch bekannt ist, festzustellen, sondern auch den Sinn der Strafe zu ermitteln, soweit die Quellen einen Einblick ermöglichen; dieses aber ist ohne die Kenntnis der Haartracht bei den Juden und Arabern, auf welche die erhaltenen Nachrichten sich beziehen, nicht zu erzielen. Andererseits aber sind diese jüngern Ursprungs und, da die talmudische Literatur für die fragliche Strafe keine ausdrückliche Parallele darbietet, die Bibel aber das Abschneiden des Haares in Verbindung mit der Trauer um Tote als festen Brauch kennt, ist die Behandlung der Frage nach dem Zusammenhange und der gemeinsamen Wurzel beider von großer Wichtigkeit. Die Erörterung der jüdischen Nachrichten aus der arabischen Zeit führt zur Erkenntnis von Einflüssen der Araber auf die Juden auf einem Gebiete, das bisher nicht beachtet wurde, und gibt Aufschlüsse über einen interessanten Punkt des semitischen Ehrerechtes, in welchem das Abschneiden des Haares als Strafe den Kern bildet.

### I. Die Haartracht der jüdischen Frauen im Altertum und das Abschneiden ihres Haares bei Ehebruch.

Aus einigen, wenigen Stellen im Talmud und Midraß läßt sich die Haartracht der jüdischen Frauen in Palästina in den ersten Jahrhunderten n. Chr. einigermaßen bestimmen. Nach der Mišna Kethub. II 10 ist das entblößte<sup>1</sup> Haupt der Braut auf ihrem Zuge

um die Modalitäten handelt, unter denen ein Freier zum Sklaven gemacht wird, so daß die eine Bestimmung: „So sollen sie ihn um Geld verkaufen“, die Brandmarkung und das Fesseln als vorausgegangen bereits voraussetzen. Man sieht, daß zwischen der Verleugnung der eigenen und der der Adoptiveltern hinsichtlich der Strafe kein Unterschied besteht; und so ergibt sich, da Hammurabi auf die Verleugnung der Adoptiveltern Verurteilung setzt (§ 192, 193, MEYER S. 145), daß dieselbe Strafe auch bei den eigenen Eltern anzunehmen sein wird; allerdings handelt es sich um eine ganz eigene Gruppe von Kindern, aus der allgemeinen Schlüsse nicht gezogen werden dürfen. Vgl. jetzt WINKLER, *Ger. Hammur.* 24 ff.

<sup>1</sup> פתול hat im Talmud durchgehende die Bedeutung „entblößen“ und die Lehrer der Mišna verstanden auch פתול in der Bibel im selben Sinne. Hieße ist Sifra Numeri § 25 besonders kennzeichnend, wo פתול in Numeri 5, 5 und Lev. 13, 45 als „wild wachsen lassen“ erklärt und diese Auffassung R. Eliezer um 100 n. Chr.





und nicht Wittwe ist.<sup>1</sup> Dagegen muß die verheiratete Frau, wenn sie auf die Straße tritt, ihren Kopf bedeckt haben.<sup>2</sup> In Midr. Genes. rab. 17, 8 fragt man R. Josua (b. Hananja): Warum geht der Mann mit entblößtem, die Frau mit bedecktem Haupte ans?<sup>3</sup> Erscheint

WELLHAUSEN 199: Wenn sie den Schleier abnehmen und das Haar fallen lassen oder auflösen, so ist das fast ebenso stark, als wenn sie sich nackt ausziehen. Der Schleier hielt somit das Haar. Nach all' diesem wird *רע* wohl mit 'osmachten' zu übersetzen sein. Im Syrischen bedeutet *רע* 'entblößen', doch auch 'sprossen', assyrisch *peru* = 'Haupthaar' = *רע*, siehe SCHULTHESS 56.

<sup>1</sup> In Midr. Tanhuma (ed. BERNI) *עפ"י* 11 (vgl. Tanhuma 16) sagt R. Simon b. Lakki (um 250—280; nach Exod. rabba 41, 5 von R. Halafia tradiert, R. Levi als Autor ist unrichtige Auflösung von *רע* = *רע* *רע* s. BACHIN, *Aguda d. pol. Ammudim* 1 365, 3) in einer Deutung von *רע* in Exod. 31, 18: Wie die Braut, solange sie im Vaterhause ist, sich flüchtig verborgen hält, so daß sie niemand kennt, am Hochzeitsstage aber, wenn sie ins Brautgemach zieht, ihr Gesicht entblößt, um damit zu sagen: wer über mich etwas zu sagen hat, komme und sage aus, so verhält es sich auch hier. . . Statt dieses hat Jalkut zu Cantic. 4, 9 § 988 die Stelle aus Tanhuma etwas verschieden: R. Simon b. Levi (line: Lakki) sagt: So wie die Braut den Kopf entblößt hat vor allen Leuten und ihr Gesicht aufgedeckt trägt.

<sup>2</sup> Baraita aus der Schule R. Ismaels in b. Kethub. 72<sup>a</sup> unten zu Num. 5, 18: Dieses enthält eine Warnung für die Töchter Israels, *עפ"י* *רע* *רע* *רע* daß sie nicht mit entblößtem Haupte ausgehen. Dasselbe in positiver Form in Sifra Num. 11: Es lehrt die Töchter Israels, *עפ"י* *רע* *רע* *רע* daß sie ihren Kopf bedecken; vgl. N. HOFFA in seinen *Jahrbüchern* xiv 52, 1. Doch gilt dieses, wie der Zusammenhang lehrt, bloß für die Frauen, nicht auch für die Mädchen; bei den Arabern war es anders, denn WELLHAUSEN (*Nachrichten der Glü. Gelehr. Gesell.* 1893, 448, 3) sagt: Mägde und Huren verhüllen sich nicht, Jungfrauen aber ebensowohl als Frauen, Tertullian, *De virg.* vol. 17, *Bibl. orient.* 1 364, 365. In den Thomasakten xii (bei HENNINGKE, *Neuestam. Apokryphen* 485) lesen wir aus Syrien, wo dieselben entstanden sein dürften, von einer anderen Veranlassung zur Verhüllung des Gesichtes. Es heißt da: „Als der Vater der Braut am Morgen nach der Hochzeit zu den Bräutleuten kam, fand er sie einander gegenüberstehend, das Gesicht der Braut aber fand er unverhüllt und der Bräutigam war sehr heiter. Die Mutter aber kam herzu und sprach zu der Braut: „Warum sitzt du so, Kind, und schämst dich nicht, sondern benimmst dich, als hättest du schon lange mit dem eigenen Manne zusammengelebt?“ Und ihr Vater sprach: „Aus großer Liebe zu deinem Manne verhüllt du dich nicht einmal?“ Es handelt sich hier um die Verhüllung der Frau im Hause vor dem eigenen Manne, ähnlich wie in Genes. 24, 65, die andere Gründe hat. Vgl. ZDMG 1871 xxv 342, 367.

<sup>3</sup> In b. Nedar. 30<sup>a</sup> heißt es: Männer haben den Kopf bald bedeckt, bald entblößt, Frauen immer bedeckt, Kinder immer bloß. Hier dürfte allerdings die Sitte



eine Frau unbedeckten Hauptes auf der Straße, so hat sie die gute Sitte verletzt und der Gatte hat die Pflicht, sie zu entlassen, ohne ihre Ehepakten zu begleichen (Kethub. vii 6, Toß. Kethub. vii 6); und Numeri rab. 9, 16 bezeichnet es als Brauch der Nichtjüdinnen, barhaupt einherzugehen. Wenn jemand einer Frau auf der Straße den Kopf entblößt, so hat er ihr damit Schimpf angetan und muß ihr dafür 400 Záz zahlen (Baba kamma viii 6). R. Akiba kam auch in die Lage, ein solches Urteil zu fällen und den Mann trotz des Nachweises, daß dieselbe Frau sich ein anderes Mal selbst den Kopf auf der Straße entblößte, zur Zahlung des Betrages zu zwingen (a. a. O. u. 'Aboth di R. Nathan in 8<sup>a</sup>). Womit sich die Frauen den Kopf bedeckten, wird in diesen Stellen nicht angegeben. Aber in b. Sota 8<sup>b</sup> unten sagt R. Meir von der des Ehebruches verdächtigten Frau in Num. 5, 16: Sie hat sich für den Buhlen achöne 'Tücher auf den Kopf gebreitet,'<sup>1</sup> darum nimmt ihr der Priester die נעץ vom Kopfe und legt sie ihr unter die Füße. Hiernach trugen die Frauen im 3. Jahrhundert eine נעץ. Und daß sie ein unentbehrliches Kleidungsstück war, lehrt die Bestimmung in Kethub. v 8, wonach der Gatte, der seine Frau durch einen dritten verpflegen läßt, verpflichtet ist, ihr Bett, Linnen und Laken, eine נעץ für den Kopf, einen Gürtel für die Lenden und Schuhe zu geben. In b. Megilla 27<sup>a</sup> erzählt R. Zakkai, daß er es nie verabsäumt habe, den Sabbath mit dem Segensspruche über Wein einzuleiten; seine Großmutter verkaufte einmal die נעץ von ihrem Kopfe und brachte Wein zur Einsegnung des Sabbathes. In einer Baraita in b. Baba kamma 110<sup>a</sup> sagt 'Abba Saul: Die Frau darf ohne Wissen ihres Mannes für vier bis fünf Denare Lebensmittel oder Gespinnst verkaufen, um sich eine נעץ für ihren Kopf zu machen (vgl. Zabim iv 1, Kelim xxvii 5). Das Wort wird oft נעץ geschrieben (s. Kontr, Aruch

der in Babylonien wohnenden Juden bezeichnen soll, vgl. L. Löw, *Gesamm. Schriften* II 315.

<sup>1</sup> Toß. Sota in b. liest für נעץ נעץ + נעץ anderes; נעץ נעץ נעץ, sie hat Linnen ausgebreitet; so hat auch Rali gelesen, aber da paßt nicht die Vergeltung, die genau der Sünde entsprechen soll.

iv 222<sup>b</sup>) und gewöhnlich als Kappe erklärt, von Raši jedoch, offenbar nach alter Überlieferung durch קרנך wiedergegeben, der auch schon in Genes. 24, 65 (s. weiter) als Hülle der Frauen vorkommt. Nach einer Baraita in b. Hullin 138<sup>a</sup> trug der Hohepriester eine קרנך aus Wolle auf dem Kopfe entsprechend der Vorschrift in Exod. 28, 37: Lege das Stirnblech auf eine himmelblaue Schnur; dieses besage, daß der Kopfbund, der auf der Höhe des Kopfes sitzt, und das Stirnblech, das auf der Stirne liegt, nicht eng aneinander liegen, sondern den Zwischenraum die קרנך ausfüllt (vgl. 'Arakhin 3<sup>b</sup>). Hiernach ist diese eine dünne Kopfbedeckung, die auf dem Haare vorne liegt. In jerns. Sabbath v 7<sup>b</sup> 58 wird von ihr gesagt, daß sie bis an die Augenbrauen reicht, was dafür spräche, daß das Haar der Frauen die Stirne bedeckte (s. w.).

Verschieden hiervon ist die Verhüllung des ganzen Kopfes samt dem Gesichte, von der der Satz R. Dimis, den er aus Palästina nach Babylonien gebracht hat, spricht (h. 'Erubin 100<sup>a</sup>, 'Aboth di R. Nathan 2. Rez. xlii 59<sup>a</sup>, Pirkê R. Eliezer xiv), daß nämlich die Frau nach dem von Gott über Eva verhängten Fluche נכסו ונעוה wie ein Trauernder eingehüllt gehe. Damit kann aber nur die Verhüllung, wie sie Lev. 13, 45 beim Aussätzigen angibt und gleichlautend Ezech. 24, 17 beim Trauernden gemeint sein, die auch das Gesicht umfaßt (s. w.). Dieselbe ist für Frauen auch bei syrischen Schriftstellern (de Lagarde, *Materialien* n 31) vorausgesetzt, die als Grund dessen, daß Gott Eva aus Adams Rippe und nicht aus seinem Kopfe schuf, angeben, damit die Frau demütig, keusch, schamhaft und züchtig sei, das Gesicht verschleiert und den Kopf verhüllt trage.<sup>1</sup> Und von den arabischen Frauen Nordafrikas erzählt Tertulian (*De virg.* vel. 17), daß sie nicht nur den Kopf, sondern auch das Gesicht ganz bedecken, derart, daß sie nur ein Auge gebrauchen können. Wellhausen (*Arab. Heid.* 196) verweist noch auf die Märtyrin von Naḡrân, die ihr Gesicht niemals gereizt hatte, bis zu dem Tage, wo sie mit entblößtem Haupte auf öffentlichem Markte Zeugnis

<sup>1</sup> Vgl. i. Korinth. 14, 34; *Bierbaum* p. 22; *Gutmann*, *Neue Beiträge* 58 H.

Wiesner *Zeitschr. f. d. Wiss. d. Theol.* 315, 24.



ablegte. Jüdische Quellen sprechen selten von der Verhüllung des Gesichtes. In Genes. rabba 60, 15 wird mit Bezug auf Genes. 24, 65 und 38, 14 bemerkt: Zwei Frauen haben sich mit dem  $\eta\eta\eta$  bedeckt und sind dafür von Gott mit Zwillingen belohnt worden; und in Genes. rabba 85, 7 wird Thamar's hoher Grad von Züchtigkeit betont, weil sie sich das Gesicht bedeckte. Es spricht dieses deutlich dafür, daß es nicht allgemein Sitte war, und hierfür ist auf Hieronymus' Erklärung von  $\eta\eta\eta$  =  $\theta\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\alpha$  zu Jes. 4, 23 hinzuweisen (vgl. Lagarde, *Semitica* 24 ff.): Theristra, quae nos pallia possumus appellare, quae obvoluta est et Rebecca et hodie quoque Arabiae et Mesopotamiae operiuntur feminae, quae hebraice dicuntur ardidim, graece  $\theta\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\alpha$  ab eo, quod in  $\theta\acute{\epsilon}\rho\alpha$ , hoc est, in aestate et caumate protegant feminarum. Er sagt, daß sich die arabischen und mesopotamischen Frauen seiner Zeit mit diesem Mantel verhüllten, nennt aber die jüdischen Palästinas nicht. Und da er das Kleidungsstück mit  $\eta\eta\eta$  identifiziert, dessen Verwendung er aus der Bibel gekannt hat, bestätigt er mit seiner Bemerkung den Schluß aus dem Midraš, daß die jüdischen Frauen in Palästina ihr Gesicht nicht verhüllten; (vgl. Darraszon zu Genes. 24, 65 p. 345:  $\theta\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\tau\alpha$  ein sommerlicher, leichter Überwurf, welcher den Körper und besonders auch den Kopf verhüllt, der Schleier oder Kappenmantel, welcher als arabische Frauentracht von Tertullian, *De vel. virg.* 17 und Hieronymus, *Ad Eustochium* ep. 22 und anderwärts erwähnt wird, gleicher Art, wie das weite limene Umschlagtuch, womit sich die syrischen Frauen außerhalb des Hauses verhüllen; . . . Rebekka, ihren Mantel übers Gesicht ziehend, verhüllt sich).<sup>1</sup> Zu bemerken ist noch, daß auch die jüdischen Frauen ihr Haar nur auf der Straße bedeckt trugen,

<sup>1</sup> In Sifra Deut. 305 p. 130<sup>a</sup>, b. Kethub. 66<sup>b</sup> wird erzählt: R. Johanan b. Zakai sah eine junge Frau unter den Hufen des Pferdes eines Arabers Gerstenskörner auflesen; als sie den Lehrer erblickte,  $\eta\eta\eta$   $\eta\eta\eta$  hüllte sie sich in ihr Haar, stellte sich vor ihn hin und sprach: Rabbi, nimm dich meiner an. Sie kann natürlich nur ihr Gesicht verhüllt haben, wahrscheinlich aus Ehrerbietung gegen den Lehrer (vgl. pösa in 28), vor dem auch Jünger nicht unbedeckten Hauptes erscheinen (Kallä 1, b. Kiddus. 33<sup>a</sup>, s. weiter). Vgl. noch Susanna 1, 32 b. 132.

im Hause aber unbedeckten Hauptes herumgingen. Denn die Mutter der Hohenpriester aus der Familie Kamphith schreibt ihr Glück, ihre Söhne in diesem hohen Amte zu sehen, dem Umstande zu, daß die Balken ihres Hauses nie das Haar ihres Kopfes gesehen haben (b. Joma 47\*, jerus. Megilla i 72<sup>a</sup> 64, Levit. rabba 20, 11). Es war somit etwas außergewöhnliches, das andere Frauen nicht taten.

Das Haar trugen die Frauen in Flechten, wie einer der eben angeführten Berichte von der Mutter der Hohenpriester Kamphith (b. Joma 47\*) dieselbe von sich sagen läßt: Nie haben die Balken meines Hauses קלע פלעס die Flechten meines Haares gesehen.<sup>1</sup> Von der Frau des R. Akiba erzählt (jerus. Sabbath vi Anf. 7<sup>a</sup>, Sota ix 24<sup>a</sup> 6) der zeitgenössische Patriarch Gamaliel II. seiner Frau, daß sie die Flechten ihres Haares verkauft habe, damit ihr Mann studieren könne.<sup>2</sup> In b. Sota 9\* oben (Toß. Sota III 3, Num. rabba 9, 24) heißt es zu Num. 5, 18 von der Behandlung der des Ehebruches verdächtigten Frau vonseiten des Priesters im Tempel: וְהָיָה כִּי יִשָּׁקֶהּ לֹא קִלְעָהּ לוֹ שֶׁהָיָה לְפָנֶיךָ בְּזֵהָ אֶת שֶׁעָרָהּ sie hat sich für den Buhlen das Haar geflochten, darum löst ihr der Priester das Haar (vgl. Sota i 5, b. Sota 8\*). In b. Berakhoth 61\*, Sabb. 95\* sagt R. Simon b. Monaßja (nach Genes. rabba 18, 1 Simon b. Johai, vgl. Bacher, *Agada d. Tannaiten* II 108, 2): Gott flocht Eva das Haar und führte sie dann dem Adam zu. R. Johanan sagt (jer. Synhedr. II 20<sup>a</sup> 72), der König David habe seine Kebsfrauen, denen sein Sohn Absalom beigezogen hatte (II Sam. 16, 22), sich das Haar flechten und sich schmücken und sie dann zu sich kommen lassen, um seinem bösen Triebe zuzurufen: Du begehrst etwas Verbotenes. In der Miäna Sabb. x 6 sind von R. Eliezer als am Sabbath verbotene Arbeiten

<sup>1</sup> Judith 10, 3 erzählt: Sie ordnete die Haare ihres Hauptes, setzte einen Turban darauf; 16, 9: Sie band ihre Haare zusammen, um den Turban aufzusetzen. Die Lesarten δατάξ, ζαζάξω und δαζάξω vgl. bei BAL in WACK, *Apocrypha* I 326 z. Stelle.

<sup>2</sup> Vgl. Testam. Job 5, 23, wo von Hiobs Frau erzählt wird: וְהָיָה לִפְנֵי הָאֵלֹהִים לֵבָרְכָהּ אֶת הָאֵלֹהִים וְהָיָה לִפְנֵי הָאֵלֹהִים וְהָיָה לִפְנֵי הָאֵלֹהִים וְהָיָה לִפְנֵי הָאֵלֹהִים, ebenso 6, 8; vgl. KOHLER in KOEHL, *Semitic Studies* 280 und 278, 1, GÜNTHER, *New Beiträge* 266 ff.



aufgezählt: *תפוחין* *תפוחין* *תפוחין* Haarflechten, Schminken der Augen und des Gesichtes; und in einer Baraitha b. Sabb. 95<sup>a</sup> macht diesbezüglich R. Simon b. Eleazar einen Unterschied, ob die Frau ihr eigenes Haar oder das einer andern flecht (vgl. jer. 'Aboda zara 1 40<sup>b</sup> 4). In jer. Mo'ed katan 1 80<sup>a</sup> 45 (vgl. b. 2<sup>a</sup>) ist in einer Baraitha das Haarflechten, Schminken des Gesichtes und der Augen als Schmücken der Frauen bezeichnet; und in Ketim xv 3 nennt R. Jehuda eine eigene Art von Sessel, in den sich Frauen zum Haarflechten hineinsetzen. Sabb. 104<sup>b</sup>, Uagiga 4<sup>b</sup> unten ist eine Frau mit Namen Mirjam, die Haarflechterin genannt, in der man Maria von Magdala wiedergefunden hat. Aber aus all' diesen Stellen erhellt, daß das Haarflechten nur bei wohlhabenden Frauen und bei anderen nur zu besonderen Gelegenheiten vorgekommen sein dürfte, beim Volke dagegen keinesfalls allgemein war. Sagt doch ein syrischer Schriftsteller (bei LAGARDE, *Materialien* II 57, Zeile 6 ff.) mit Bezug auf Genes. 4, 20 ff., daß Na'amä die erste war, die sich in Seide kleidete, die Hände aneinanderschlagend tanzte, sich das Haar flocht, Hände und Gesicht rothfärbte und schminkte, wie sie auch das Augenzwinkern und die Fingersprache zuerst anwendete (GUTHRIE, *Neue Beiträge* 74). Hier ist, wie in den talmudischen Stellen, das Haarflechten neben das Schminken gestellt, gehörte sonach zum Luxus der Reichen (vgl. CYPRIAN, *De habitu virginum* 14).

Wenn nun der Priester der des Ehebruchs verdächtigten Frau nach Sifrö zu Num. 5, 18 und Num. rabba 9, 24, Toß. Sota III 3 das Haar entblößt und die Flechten auflöst, soll sie, wie es die Entblößung des Kopfes in Gegenwart anderer nach den obigen Darlegungen deutlich macht, einer Frau gleichgestellt werden, die sich vor anderen freiwillig den Kopf entblößt, d. h. einer nicht züchtig sich benehmenden Frau,<sup>1</sup> wie es Sifrö in der Tat als *שוני* = Erniedrigung bezeichnet. Und so erklärt Hieronymus *תפוחין* *תפוחין* in Jes. 3, 17 mit *crinem earum*

<sup>1</sup> Ebenso haben die Thomasakten Kap. 56 (bei HARNACK, *NT Apokryphen* 593) in der Beschreibung der Qualen, die die Sünder im Jenseits zu schulden haben: „Die aber an den Haaren hangenden sind die Schamlosen und die sich durchaus nicht scheuen und die überhaupt in der Welt umhergehen.“

undabit, er wird ihr Haar entblößen, offenbar, wie STADE (ZSATW 1886, VI 336) richtig betont, auf Grund jüdischer Überlieferung, weil er in Palästina die Entblößung des Haares als die einer unzüchtigen Frau gebührende Behandlung kennen lernte.<sup>1</sup> Die Auflösung des Haares in Gegenwart anderer ist ein noch höherer Grad von Unzüchtigkeit. So sagt der Hirt des Hermas ix 8, 5 (HENNECKE 279): Da wurden zwölf Weiber gerufen, die sahen sehr schön aus, schwarz waren sie angezogen, aufgeschürzt gingen sie, die Schulter trugen sie entblößt und die Haare aufgelöst; mir schienen diese Weiber wild zu sein. Und in ix 13, 8 heißt es weiter: Nach einiger Zeit wurden sie von den schönen Weibern in schwarzen Gewändern mit entblößten Schultern und aufgelöstem Haare, wie du sie geschaut hast, verführt (vgl. ix 15, 3). Es sind genau dieselben äußeren Merkmale der unzüchtigen Frau, die nach einer Baraitha in Gittin 90<sup>b</sup> es dem Gatten zur Pflicht machen, dieselbe zu entlassen; dem entblößten Kopf entspricht hier das aufgelöste Haar.

Nun finden wir als Strafe der ehebrecherischen Frau nebst der Entblößung des Kopfes auch das Abschneiden des Haares. Simon b. Šemaḥ Durān, ein berühmter Rabbiner in Algier in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts, wurde einmal über die Behandlung einer Frau befragt, die sich trotz Verwarnung seitens der religiösen Behörde unzüchtigen Verkehrs schuldig gemacht hatte. Nachdem er zur Überzeugung gelangt war, daß die Frau eine Ehebrecherin war, schreibt er betreffs ihrer Bestrafung folgendes vor (Responsen פ"שנ in Nr. 191): Die Frau ist mittels Scheidebriefes von ihrem Manne zu trennen und öffentlich zu züchtigen und ihre Ehepakten sind in der Synagoge zu zerreißen; man verhänge dann über sie den Bann durch 30 Tage, entblöße ihr Haupt und schneide ihr das Haar ab; den Ehebrecher treffe genau dieselbe Strafe (vgl. STERN in GIMMEL'S WISSENSCH. Ztschr. 1837, in 359). Von der ganzen Reihe auffälliger Strafen ist nur die Entlassung der Frau ohne Begleichung ihrer Ehepakten

<sup>1</sup> KITTEL in DILTMANN'S *Jesaja*, 3. Auflage, S. 36 sagt auffallenderweise: Das Entblößen der Schläfe gilt aber sonst nicht als Strafe!



im talmudischen Schrifttum begründet. Die Züchtigung ist schon fraglich und bildet den Gegenstand umfassender Kontroversen zwischen den Dezisoren im Mittelalter (vgl. Maimonides *דעות* 10 und dazu die Glossen RABDs). Der Bann ist erst in nachtalmudischer Zeit als Strafmittel in solchen Fällen zur Anwendung gelangt; R. Simon Durán setzt jedoch beide Strafen als unbestritten, weil eingebürgert voraus und begründet diesen Teil seiner Verfügung gar nicht. Für das Haarschneiden verweist er auf Pirkê di R. Eliezer Kap. 14, wo unter den zehn Flöchen, die Gott als Strafe über Eva ausgesprochen hat, auch *וְנִשְׁבַּח שֶׁר לִלִּית מִלִּית מִלִּית* steht,<sup>1</sup> daß sie — und alle Frauen — ihr Haar wachsen lassen müssen, wie die Lilith, und es nur schneiden dürfen im Falle des Ehebruchs.<sup>2</sup> Es ist als selbstverständlich anzunehmen, daß die Pirkê, auf die R. Simon Durán sich beruft, einen zur Zeit ihres Verfassers bei den Juden bestehenden Brauch, einer Ehebrecherin das Haar abzuschneiden, wiedergeben; denn aus Talmud und Midraš ist meines Wissens nichts Ähnliches bekannt. Es wäre nun geradezu auffällig, daß die nachtalmudische Zeit, der die Pirkê zugewiesen werden und aus der von den Leitern der großen Lehrhäuser in Sura und Pumbeditha im alten Babylonien eine so große Anzahl eherechtlicher Gutachten verschie-

<sup>1</sup> In den alten Ausgaben der Pirkê lautet die Stelle ganz verschieden: *וְנִשְׁבַּח שֶׁר לִלִּית מִלִּית מִלִּית* die Frau muß ihren Kopf bedeckt haben, wie ein Trauernder und sie schneidet ihn bloß im Falle des Ehebruchs. Es fehlt das von R. Simon Durán angeführte *וְנִשְׁבַּח שֶׁר לִלִּית מִלִּית מִלִּית* das wir in gleichem Zusammenhange in einer Baraltha in b. 'Eruib 100<sup>b</sup> finden. Aber *וְנִשְׁבַּח שֶׁר* in den Ausgaben setzt die vorausgegangene Erwähnung von *וְנִשְׁבַּח* voraus, wie das einschränkende *וְנִשְׁבַּח* das Verbot des Haarschneidens, sodaß der jetzt fehlende Teil im ursprünglichen Wortlaute der Pirkê gestanden haben muß. Ist es ja an sich kaum wahrscheinlich, daß R. Simon aus dem Gedächtnis angeführt und auszusammengedrückte Teile frei zusammengestellt habe, da es sich um einen Beleg für eine Verfügung von Wichtigkeit handelte. Vgl. Nefmani, *שו"ת* 64<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Gutschmann in *ZDMG* 1877 xxx: 266 erklärt *וְנִשְׁבַּח שֶׁר לִלִּית מִלִּית מִלִּית* in 'Eruib 100<sup>b</sup> nicht als Wachsenlassen des Frauenhaares, sondern als Flechten, die kunstvolle Anordnung und den Schmuck überhaupt; denn die Lilith wird auch als ein schöngeputztes Weib mit schlingengepflügten Haaren vorgestellt. Aber worin besteht dann der Fluch für die Frau? Und haben alle Frauen aus dem Volke sich das Haar geflochten?

densten Inhaltes erhalten sind, nicht sollte zu mindesten eine Spur dieses eigenthümlichen Branches bewahrt haben.

Und in der That hat die Sammlung der gaonäischen Responsen (שאלות בר ישראל סתם עם שפתו לשם: p. 25 Nr. 13) folgendes: ומה מה דין יש עליו, כך דא דין שפוצאן איהו מעט ומסורן איהו ומסורן דמסר לעני. Ihr fraget, was mit einem Juden zu geschehen habe, der im unzuchtigen Umgang mit seiner Sklavin betroffen wird? Man nimmt ihm die Sklavin weg, verkauft sie und verteilt den Erlös unter jüdische Arme; den Herrn züchtigt man, schneidet ihm das Haar ab und belegt ihn 30 Tage mit dem Bann.<sup>1</sup> Ist auch der Urheber dieses kurzen Gutachtens nicht erhalten, so ist es kaum zweifelhaft, daß er eines der Schulhäupter der beiden Lehrhäuser in Babylonien (800—1000)<sup>2</sup> war. Er verhängt nun über den unzuchtigen Mann genau dieselben Strafen, wie einige Jahrhunderte später Simon Duran in Algier über die Ehebrecherin und den Ehebrecher. Hieraus aber folgt, daß R. Simon, wenn er auch für seine uns anfallende Verfügung keine Gesetzesquelle nennt, nur ein sicher seit dem 9. oder 10. Jahrhundert eingeführtes Gesetz anwendet. Dafür spricht die Tatsache, daß er das Urtheil nicht nur an eine auswärtige Gemeinde schickt, in der vielleicht niemand Gegengründe geltend zu machen verstand, sondern dasselbe auch, wie es die Glosse seines Sohnes zu der behandelten Entscheidung meldet, in seiner eigenen Gemeinde vollstrecken läßt, in der es an Gesetzeskundigen nicht gefehlt hat. Er ließ einer Ehebrecherin das Haar abschneiden, übergab dieses dem Synagogendiener, der es auf einer Stange durch alle Häuser und Höfe der Stadt trug, und tat die Frau in den Bann. Ohne ältere, anerkannte Stütze, wie sie das gaonäische Responsum darstellt, und ohne festen, eingebürgerten Brauch wäre dieses Vorgehen einfach undenkbar.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> In der Sammlung gaonäischer Responsen kommt zu ראובן ראובן ed. MÖLLER p. 53 Nr. 94 ist Natronai als Urheber des Bescheides genannt, der von 857 bis 867 Schulhaupt in Sura in Babylonien war.

<sup>2</sup> Auffallend ist es freilich, daß er die Entscheidung des Gaon nicht gekannt hat, während sie von Ahron ha-Kohen aus Lunel in seinem שו"ת ראובן (ed. Berlin 11





schnitten (*Erub.* 100<sup>b</sup>, *Pirké di R. Eliezer* K. 14, oben S. 102),<sup>1</sup> selbst in Fällen, wo das Gesetz es forderte, wie bei der Erfüllung des Naziräergelübdes und nach der Reinigung vom Aussatze,<sup>2</sup> war das

Korahs nicht teilnehmen könne. Dann setzte sie sich in die Türe ihres Hauses und löste ihr Haar auf, so daß jeder, der sich nach ihrem vermißten Manne erkundigen wollte und sie in dieser Verfassung sah, umkehrte. Vgl. hiezu die Parallele bei WELLHAUSEN, *Arab. Heidentum* 195 ff., 199.

<sup>1</sup> Diese Stellen bestätigen die auf Jerem. 7, 29 gegründete Annahme (Buxtorf in *Hamzan-Hauck*, *RE* VII 277, Nowack, *Archäologie* 134), daß die Frauen der biblischen Zeit ihr Haar niemals schnitten und das Frauenhaar, wie das vom Scheermeßer unberührte Haar des Naziräers als *ni* bezeichnet wurde (vgl. *'Arakh.* 7<sup>a</sup>).

<sup>2</sup> Lev. 12, 43 schreibt dem Aussteigen das Zerreißen der Kleider und das Entblößen des Kopfes vor, nach der Heilung des Aussatzes fordert Lev. 14, 8 das Schneiden des Haares am ganzen Körper. Das erste verbietet der Frau die *Misna Sota* III 8, das zweite Toß *Sota* II 9: *אשה צריכה לפרק את שער ראשה כשנפלה* (7<sup>a</sup> 1<sup>a</sup> 8) der Ausdruck *צריכה* schwer verständlich ist; doch hat ihn Maimonides (*7<sup>a</sup> 1<sup>a</sup> 8*) richtig als identisch mit *צריכה* in Lev. 13, 45 erklärt, vgl. den Kommentar D. Pardo zur Tollsiftstelle. Nach Num. 6, 9 muß ein Naziräer im Falle einer Verunreinigung an einem Leichnam und laut 6, 18 nach Ablauf des Gelübdes sich das Haar schneiden. Da Naziräerinnen tatsächlich vorkamen, — so war nach der *Misna Nazir* III 6 die Königin Helena, nach VI 11 Mirjam aus Palmyra, nach Josephus (*Jellum* II 15 1) Berenike, die Schwester des Königs Agrippa II Naziräerin, — mußte die Frage, ob solche Frauen ihr Haar zu schneiden haben, erörtert und entschieden worden sein. Josephus, der zur Begründung des Aufenthaltes von Berenike in Jerusalem das Gelübde erklärt und dabei das Haarschneiden hervorhebt, läßt erkennen, daß dieses tatsächlich vorgenommen wurde. Das Gleiche setzen die Bestimmungen der *Misna* voraus, da sie nirgends Ausnahmen für die Naziräerinnen erwähnen, wiewohl sie von diesen neben den Männern handeln. Und auch in *Sota* III 7, wo die Unterschiede zwischen Männern und Frauen in religionsgesetzlicher Hinsicht aufgezählt sind, steht das Haarschneiden nicht. Nur der besondere Fall, wenn ein Kind das Naziräergelübde des verstorbenen Vaters auf sich nimmt, kennt die Bestimmung, daß die Frau sich das Haar nicht abschneidet. Hiezu bemerkt R. Johanan (b. *Nazir* 30<sup>a</sup>), es sei der Grund dieser Ausnahme nicht bekannt; in Wahrheit aber sollte jede nicht unerfüllliche Erfüllung des Nazirats einer Frau verhindert werden, wie Jerus. *Nazir* IV 53<sup>a</sup> ausdrücklich bemerkt: das Gelübde soll vom Gatten aus Rücksicht auf ihr Haar aufgehoben werden. Dieses Streben als Grundsatz ergibt sich aus *Nazir* IV 4, wo das Recht des Gatten, das Gelübde seiner Frau aufzuheben, erörtert wird. Es steht ihm zu bis zur Darbringung der in Num. 6, 14 vorgeschriebenen Opfer, nach der Meinung R. Akiba's bis zur Schlachtung derselben, nach der anderer bis zur Blutsprengung; aber diese Begrenzung der Zeit gilt nur für das Opfer nach Ablauf des Gelübdes, dagegen kann der Mann heim



Abschneiden desselben im Falle des Ehebruches eine entehrende Strafe; es gehörte nach dem Zusammenhange offenbar zu den äußeren Merkmalen der Buhldirnen, wie bei den Griechen (Hesych. s. v. *παρτίσις* bei DILMANN zu Lev. 19, 27). Als Strafe der Ehebrecherinnen hatten es in der Tat die Germanen (Tacitus, *Germania* 19) und die Inder (SCHLADEN, *Reallex. d. indogerm. Altertums* 318); und, was für unseren Fall von entscheidender Bedeutung ist, bei den Arabern wird der unzüchtigen Frau das Haupthaar rasiert und sie wird in diesem Zustande in den Straßen umhergeführt (GOLDZUKER, *Muham. Stud.* 185, 4; vgl. 1 Korinth. 11, 6). Die Bibel selbst scheint das Abschneiden des Haares in dieser Anwendung nicht zu kennen, da es in Ezech. 16, 39; 23, 46, wo die Bestrafung der Ehebrecherinnen genau und ausführlich geschildert wird und in Übereinstimmung mit Hosea 2, 5 die öffentliche Entehrung als die hervorstechendste Strafe an die Spitze gestellt ist, nicht erwähnt wird.

Da ist nun auf einen von den Bibelauslegern nicht beachteten Zusammenhang zwischen der Kennzeichnung der Sklavin und der Buhlerin einerseits und zwischen diesen beiden und der Trauernden andererseits hinsichtlich der äußeren Merkmale hinzuweisen. Wenn eine Freie zur Sklavin erniedrigt und zu der niedrigsten Arbeit, dem ständigen Drehen der Handmühle (Exod. 11, 5, Judic. 16, 21) verwendet wird, so werden an ihr vorher ganz bestimmte Handlungen zur Kennzeichnung ihrer neuen Stellung vorgenommen, die Jesaja 47, 2

Opfer im Falle der ungewollten Störung der Gelübdes dieses aufheben, denn er kann sagen: Ich will kein durch das Haarschneiden verunstaltetes Weib. Rabbi meint sogar, er könne das Gelübde auch noch beim letzten Opfer aufheben, denn er kann sagen: Ich will kein geschorenes Weib. Die früher erwähnte Entstellung ist trotz der Erklärung im Talmud auf das Haarschneiden und nicht auf den fehlenden Wein zu beziehen (vgl. Tosafoth zu b. Nazir 28<sup>a</sup> s. v. *מס*). Das zeigt auch die Erklärung in Sifré Deut. § 212, b. Jehon. 48<sup>a</sup> zu der Vorschrift in Deut. 21, 12: die Gefangene, die sich ein Israelit aus dem Kriege heimbringt, schneide ihr Haupthaar: R. Akiba sagt: Sowie beim Kopfe *זר* = Verunstaltung gemeint ist, muß auch bei den Nägeln Verunstaltung gemeint sein. Eine solche soll bei einer Frau, die sich das Gelübde der Naziräerin auferlegt hat, durch die Aufhebung desselben verhindert werden. Auch nach dem Karier Jehuda *hadassi* in *sem. bera* 281 ist Deut. 21, 12 eine Verunstaltung.

anschaulich schildert: Sie verläßt das Bett oder den Stuhl und setzt sich auf die Erde, sie bekommt die Handmühle,<sup>1</sup> dann נָלִי צֶמֶח der Schleier, das Zeichen der Freien wird ihr abgenommen, damit sie einer Sklavin oder Buhlerin gleiche (vgl. Wellhausen, *Nachricht. d. Göt. Gel. Ges.* 1893, 448, 3, oben S. 104), hierauf wird sie bis zur Nacktheit entkleidet, indem sie, wie der Prophet gerade hierbei länger verweilend die einzelnen Handlungen aufzählt, erst den untern, die Freie kennzeichnenden langen Teil ihres Gewandes hebt, dann den Schenkel entblößt, als ob sie einen Fluß durchwatzen sollte, schließlich sich ganz entblößen muß, daß ihre Scham jedermann sichtbar wird. Das gleiche widerfuhr, wie besonders Schwally (*Das Leben nach dem Tode* 14 ff.) mit Nachdruck hervorgehoben hat, dem zum Sklaven gemachten Gefangenen nach Jes. 20, 4: כִּן יֵצֵא מִלֶּךְ אֲשֶׁר אַתְּ שָׂבִי מִצִּירִים וְאַתְּ נָלִית בִּשׁוֹ׃ (vgl. n Sam. 10, 4). Und so erzählt ein Agadist (Pešikta rab. xxviii 135\*) in seiner Ausmalung der Entführung der Israeliten in die babylonische Gefangenschaft: Alle Prinzen Judas waren in eiserne Ketten geschlagen und gingen nackt einher am Ufer des Euphrat. Daß der Ehebrecherin genau das gleiche geschah, zeigt die Schilderung des bei ihr befolgten Gerichtsverfahrens in Hosea 2, 5: אִי אִנּוּלָה אֶת נִבְלֹתָיִי 2, 12: אֲפִשְׁטֶנָּה עֲרֹמָה הַצִּנּוֹת כִּיֹּם וְלֵילֹתֶיךָ הַפְּשִׁיטִי אֹתָךְ 16, 39. 40: וְלֵילֵי עֲרֹתְךָ אֵלֶיךָ וְאַתְּ כָּל עֲרֹתְךָ 23, 10: דָּבַח נָלִי עֲרֹתָה בְּיָדִי וּבְמִתָּה לָקַחְתָּ וְאַתָּה כֹּהֵבִי וְהָיָה שֶׁם לְשׁוֹנִים וּשְׂפֹמִים עָשִׂי כֹה־סִיִּים וְהָיָה זֶה׃ Nahum 3, 4: ... הַפְּשִׁיטִי אֶת בְּגָדִי וְלָקַחְתָּ בְּלִי חֶפְצְךָ 23, 26: וְהָיָה אִי־נָלִיתִי שׁוֹלֵךְ עַל מִגְדִּי וְהָיָה נִיִּים מִסָּרֵךְ וּמִלִּסְתִּים קְלוֹנִי (vgl. 13, 29). Und daß sich Trauernde ganz entkleideten, zeigt die Aufforderung des

<sup>1</sup> Im Midras Threni rabba zu נָלִיתִי נָלִיתִי in Threni 5, 13 wird angeführt, daß Nabukadnezar den in die Gefangenschaft geführten Jünglingen Mühlesteine auf-laden ließ. Man wäre geneigt, hierin bloß die Annahme des im Bibelworte Gemeinteten zu sehen, wenn nicht die Bedensart im Munde R. Johannis (b. Kid-dus. 29b) דָּבַח נָלִיתִי zur Bezeichnung eines Sklaven für die Tatsächlichkeit eines solchen Vorganges spräche. Das Mahlen auf der Handmühle war bei den Arabern für Männer schimpflich, s. G. Jacou, *Altarab. Dialektleben* 88, vgl. dazu Judic. 16, 21.





Gewand. Und so hielten es auch die Araber, daß die Frauen bei einem Todesfalle ihr Haar schneiden (KREHL, *Religion d. Araber* 33, GOLDSCHMIDT, *Muham. Stud.* I 248, WELLSHAUSEN, *Arab. Heid.* 181 ff.). Als dieser Brauch später den Juden anstößig ward, trat als Abschwächung die Entblößung des Haares an seine Stelle; so erzählt Hieronymus zu Jerem. 9, 17 aus Palästina, daß es bei den Juden noch zu seiner Zeit üblich war, Klageweiber zu verwenden, die mit entblößtem Haar und nackter Brust jedermann zur Trauer aufforderten,<sup>1</sup> (vgl. b. Jebam. 116<sup>b</sup>, Nedar. 50<sup>b</sup>, Peßikta rab. xxvi 131<sup>b</sup>). Daß die Israeliten den Kriegsgefangenen und Sklaven das Haar schnitten, ist in der Bibel nur aus der unklaren Stelle in Deut. 21, 12 mit einiger Wahrscheinlichkeit zu ersehen. Dagegen ist bei den Arabern die Stirnlocke das Zeichen des Freien, sie wird dem Kriegsgefangenen abgeschnitten und der Sklave hat seine Glatze auf der Stirne<sup>2</sup> (WELLSHAUSEN 198, GOLDSCHMIDT I 250, PERLES in *Grätz' Monatschrift* 1893, XXXVII 365).<sup>3</sup> Wir werden hiernach mit hoher Wahrscheinlichkeit

<sup>1</sup> WETZSTEIN (*Syr. Dreeschafel* in *Zeich. f. Ethnographie* v 1873, 294 ff., GUTHRIE, *Altenkultus* 96) sagt, daß die syrischen Frauen und Mädchen, die für gewöhnlich tief verschleiert gehen, in der Trauer ihr Haupt entblößen. Ähnliches erzählt LANE (*Sitten und Gebräuche* in 164 ff.) von Fellachenfrauen aus Ägypten. Es entspricht dieses genau dem Brauche der Römer nach Plutarch (Qu. Rom. 14, GUTHRIE 96), daß bei den Leichenbegängnissen in Rom die Söhne sich das Haupt verhüllten, die Töchter aber barhäuptig mit aufgelöstem Haar hinter der Leiche einherzogen. In Somaß vrn lesen wir: Man löst jungen Mädchen, die gestorben sind, das Haar auf und entblößt das Gesicht junger Leute. Aus einer Baraita in b. Moed. kat. 27<sup>a</sup> wissen wir, daß man im allgemeinen das Gesicht des Toten bedeckte; ebenso wird man die Frauen mit geordnetem Haar zu Grabe getragen haben. Um die Trauer um so jung Verstorbene zu steigern, löste man den Mädchen das Haar, denn der Anblick aufgelösten Haares erweckte Trauer.

<sup>2</sup> LANE, *Arabian society in the middle ages* 216 ff. (bei JACOB, *Alcoran. Bedeutung* 2. Aufl. 137) erzählt, daß bei der Belagerung Kairns durch die Franken im Jahre 1168 der letzte fatimidische Khalife el-'Adid den Sultan von Syrien Nur-ed-din um Hilfe bat und mit den Briefen das Haar seiner Frauen schickte, um damit deren Unterwerfung und die seine auszudrücken. Vgl. Sibyll. in 356—359.

<sup>3</sup> Auch das S. 108, Note 1 erwähnte Umkleiden eines Strickers statt eines Gürtels bei der des Ehebruchs verdächtigten Frau (Sota I 4; in Sifre zuta in Jalkut zu Num. 5, § 798 sagt R. Eliezer: Der Priester bindet ihr zwei Gürtel um, einen über den Brüsten, den anderen unter denselben,) findet sich im Falle der Trauer in



annehmen dürfen, daß das Abschneiden des Haares der Frauen, das sich als Trauerzeichen bei den Israeliten der biblischen Zeit und noch bei den Juden zu der des Josephus findet und erst später von den Rabbinen beseitigt wurde, auch als Strafe der Ehebrecherin angewendet ward und in der talmudischen Literatur nur deshalb nicht vorkommt, weil es mit Absicht gänzlich ausgeschaltet wurde. Andererseits jedoch ist die Tatsache, daß nur Schriften der gaonischen Zeit, als die Araber ganz Vorderasien, besonders aber Palästina und Babylonien beherrschten und sie mit ihrer Kultur beeinflussten und ihr Brauch, Ehebrechern das Haar zu schneiden, auch den Juden bekannt werden mußte, denselben als bei den Juden geltend anführen, ein zu gewichtiger Beweis, als daß die späte Entlehnung von den Arabern in Abrede gestellt werden könnte. Dieselbe dürfte in diesem Falle den Gesetzeslehren um so weniger bedenklich erschienen sein, als sich die Grundlage der im Abschneiden des Haares ausgedrückten Entehrung in der Behandlung der des Ehebruches verdächtigten Frau, dem Entblößen und Auflösen ihres Haares, in der talmudischen Literatur erhalten hatte. Freilich das Vorkommen der gleichen Strafe im Gesetze Hammurabis spricht wieder zu deutlich für das Alter derselben auch bei den Israeliten, als daß ihre Nichterwähnung in der älteren Literatur allein für ihr Nichtvorhandensein entscheiden dürfte. Nur die Annahme, daß die Todesstrafe auf Ehebruch im jüdischen Gesetze jede andere Entehrung der Ehebrecherin ausschloß, könnte hierfür als weiterer Beweis angeführt werden.

## II. Arabischer Einfluß auf das jüdische Familienrecht.

Ehe die weiteren, unsere Untersuchung betreffenden Fragen, die sich aus dem Gutachten des unbekannten Gaons über die Bestrafung mit Schneiden des Haares ergeben, behandelt werden, ist die auffallende Tatsache zu beleuchten, daß der eheliche Umgang

11 Makhab. 3, 19. Die Baraita in b. Sota 8<sup>b</sup> meint, es geschah dieses bei der Frau, damit ihr die Kleider nicht vom Leibe fallen; doch mag es in Wahrheit zur Darstellung der Frau als Buhlerin gehört haben.

des Herrn mit seiner Sklavin ebenso streng bestraft wurde, wie Ehebruch, obgleich derselbe in der Schwere des Vergehens damit eigentlich gar nicht zusammengestellt werden kann. Es erweckt dieses den Anschein, als ob die Strafe des Haarschneidens auch bei anderen, geringeren, nur gegen gute Sitte und Anstand verstoßenden Verfehlungen angewendet worden sei, was die obigen Aufstellungen über die Bedeutung des Haarschneidens als Strafe zu erschüttern geeignet wäre. Denn im Orient galten die Sklavinnen auch nach talmudischen Nachrichten für zügellos und unzuchtig (*Aboth* II 7 *אין כבוד וזנות* je mehr Sklavinnen, um so mehr Unzucht; *Mekhiltha* zu *Exod.* 21, 4 p. 76\*: der Herr gibt seinem jüdischen Knechte eine Sklavin zur Frau, sie muß aber ihm allein gehören und darf nicht jedermann zugänglich sein, *Toß. Horaj.* II 11), so daß der Umgang mit ihnen wohl als unsittlich und unzuchtig gegolten haben, aber nicht dem Ehebruch gleichgestellt sein konnte. Ein flüchtiger Blick auf die Bestimmungen über die Stellung der Sklavin in der späteren jüdischen Gesetzgebung bestätigt dieses deutlich. So heißt es in *Mekhiltha* (u. a. O., *Kidduš.* III 12, *Gittin* IV 5), daß ein freigeborener Israelit sich mit einer Sklavin ehelich nicht verbinden kann, da bei ihr der Begriff der Ehe nicht anwendbar ist, wie genau das gleiche nach denselben Stellen für eine freie Nichtjüdin gilt. Es kann sonach nur außerehelichen Verkehr mit einer Sklavin geben und die Kinder, die demselben entspringen, ebenso wie dem mit einer freien Nichtjüdin, sind Sklaven. Solcher Umgang muß trotzdem öfter vorgekommen sein.<sup>1</sup> Denn *Jebam.* II 5 bestimmt betreffs der *Leviratsche*: Jede Art von Bruder verpflichtet die Wittwe des kinderlos verstorbenen Mannes zur *Leviratsche* und gilt als Bruder in jeder Hinsicht, ausgenommen der Sohn einer Sklavin oder Nichtjüdin. Zur Vorschrift in *Lev.* 21, 2, daß der Priester sich nur an dem Leichenbegängnisse seiner nächsten Blutsverwandten beteiligen dürfe,

<sup>1</sup> Aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert bestätigt dieses die unter dem Namen *Menander* erhaltene Spruchsammlung (bei *Lam.* *Ancienta Spr.* I 71, Zelle 6ff., vgl. *ZATW* 1895 IV 234): „Wer sich mit seiner Dienstmagd vergeht, wird Gottes Strafe nicht entinnen.“ Vgl. *Sirach* 41, 21.



heißt es in *Semah. iv 17*: Als Verwandte gelten auch solche, die wegen ihrer Abkunft zum Priesterdienste untauglich sind, ausgenommen solche von einer Sklavin oder Nichtjüdin. In zivilrechtlicher Hinsicht sagt R. Josë, der Galiläer: Wenn jemand zu seiner Sklavin sagt: du bist frei, aber dein Sohn bleibt Sklave, so erhält dieser die Rechtsstellung seiner Mutter; andere Lehrer meinen, die Worte des Herren seien auszuführen (b. *Kidduä. 69\**). Wenn jemand eine Sklavin kauft und sie bei ihm schwanger wird, so darf das Kind, ein Sklave, selbst am Sabbath beschnitten werden (b. *Sabbath 135\**). Alle diese Bestimmungen, selbst als akademisch aufgefaßt, zeigen, daß solche Verbindungen mit Sklavinnen vorkamen, ohne daß irgendwie ein Verbot derselben ausgesprochen wäre. Aber im *Jebam. ii 8* lesen wir: Wer des Umganges mit seiner Sklavin verdächtigt wird, soll dieselbe auch nach ihrer Freilassung nicht ehelichen. Hier klingt die Mißbilligung solcher Beziehungen deutlich durch, ohne aber als strafbare Handlung gekennzeichnet zu sein, und das Hauptgewicht wird auf die Unzulässigkeit einer spätern Ehe gelegt; ebenso bei dem gleichen Verhältnisse zu einer freien Nichtjüdin, die dann Jüdin wird. Und auch solche Beziehungen dürften vorgekommen sein, denn R. Johanan (b. *Gittin 40\** oben) trägt den Satz R. Meirs vor: Wenn jemand seine Sklavin mittels Urkunde sich verlobt, ist sie verlobt; andere Lehrer verneinen dieses (vgl. *Ašeri* zu *Jebam. ii § 3*). Ausdrücklich verboten wird der Umgang mit der Sklavin in einem Satze des Amoräers R. Dimi (b. *Synhedr. 82\**), den er aus Palästina nach Babylonien brachte: „Die Hasmonäerbehörde hat verfügt: Wer mit einer Nichtjüdin Umgang pflegt, übertritt das Verbot des Umganges mit einer Menstruierenden, Sklavin, Nichtjüdin und Ehefrau.“ Als R. Abin aus Palästina nach Babylonien kam, trug er denselben Satz anders vor: Er übertritt das Verbot des Umganges mit einer Menstruierenden, Sklavin, Nichtjüdin und Buhlerin.<sup>1</sup> In beiden Formen

<sup>1</sup> Da eines der Verbote auf eine Ehefrau sich bezieht, muß die ganze Bestimmung von einer verheirateten Nichtjüdin sprechen und für eine ledige bleiben nur drei Verbote in Geltung. In der zweiten Überlieferung hat das letzte Verbot nur auf einen Priester Anwendung, vgl. *Tosafoth* b. *Synhedr. 82\** a. Stelle.

der Meldung wird das Verbot, mit einer Sklavin ehelichen Verkehr zu pflegen, auf die Zeit der Hasmonäer, das 2. oder 1. Jahrh. v. Chr. zurückgeführt. Doch gehören die Referenten dem Anfange des 4. Jahrh. n. Chr. an, und wenn auch ihre sonstigen geschichtlichen Sätze auf den in solchen Fragen gut unterrichteten R. Johanan zurückgehen, so sprechen mehrere Erwägungen gegen das angegebene Alter des fraglichen Verbotes; und die Meldung dürfte nur die Zeit ihrer Urheber widerspiegeln, da sich damals auch andere Lehrer Palästinas gegen den ehelichen Umgang mit Sklavinnen aussprachen. Während nämlich eine alte, unzweifelhaft zuverlässige Nachricht aus der Zeit der Zeloten um 67 n. Chr. die Verfügung enthält (Synhedr. II 6, Sifrö Num. 131): *מי שיתקדש עם נכרית יתכן* wer mit einer Nichtjüdin ehelichen Umgang pflegt, den töten die Zeloten,<sup>1</sup> und eine andere Stelle erklärt (Sifrö Deuter. 171, jerus. Megilla IV 75<sup>a</sup> 30, b. 25<sup>a</sup>, Targum Jonathan zu Lev. 18, 21), der aus solcher Vereinigung stammende Sohn, der ja als Sohn der Heidin dem Götzendienste verfällt, sei als ein dem Moloch dargebrachtes Opfer anzusehen, findet sich in der gleichen Zeit der Tannaiten (1—200) von der Sklavin nichts Ähnliches. Denn der Sohn der Sklavin eines Juden ist Eigentum seines Vaters und Herrn und verfällt nicht dem Heidentum, solange sein Vater ihn nicht an Heiden verkauft. Es ist somit im talmudischen Schrifttum nicht begründet, daß das Responsum des Gaons den unzüchtigen Umgang des Herrn mit seiner Sklavin so streng ahndet, und es müssen dieses nur die Umstände seiner Zeit gefordert haben.

Ein Agadist des 4. Jahrhunderts, R. Levi (Lev. rabba 9, 6; 26, 8) tadelt den ehelichen Verkehr mit der Sklavin in sehr scharfen Worten, indem er Proverb. 14, 9 deutend sagt: Hierunter sind die Leute zu verstehen, die den Umgang mit ihren Sklavinnen für erlaubt halten; Gott wird sie dereinst an den Scheiteln ihrer Köpfe aufhängen.<sup>2</sup> Die

<sup>1</sup> Vgl. das Gespräch Josefs mit der Frau des Potiphar über seinen Umgang in Tanhuma 27<sup>a</sup> 8 und b. Sota 7<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Die eigenthümliche Strafe in der Hölle hat eine interessante Parallele in den Thomasaktes, Kap. 86 (s. oben S. 100, 1), wo die Leiden der in die Hölle Gelangten geschildert werden: „Die aber an den Haaren Hangenden sind die Scham-  
Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XVIII. 24.





Der Traktat *וידא ארץ* 1 (vgl. *חובת הלבבות* Abschnitt *עירא* Anfang, ed. Venedig p. 52<sup>b</sup> Zeile 10, ed. Hildesheimer p. 253 Zeile 25) enthält nämlich folgende Bestimmung: *הבא על הטמאת חוב עלה ארבעה עשר לארץ יסרת*, was einer Sklavin beiwohnt, übertritt vierzehn Verbote und verfällt außerdem der Ausrottung durch Gott<sup>4</sup>. Fragt man nach der Quelle der geradezu ungeheuerlich klingenden Zahl von Übertretungen, so zeigt die dort stehende Aufzählung der einzelnen Verbote selbst eine gekünstelte und tendenziöse Zusammenstellung, die ohne Wahl alles auch nur entfernt Heranziehbare gewaltsam einfügt. Denn drei, bzw. vier von den 14 Verböten sind mit den oben (S. 112) besprochenen aus *b. Synhedr.* 82<sup>a</sup> in der Bestimmung über den ehelichen Umgang mit einer Nichtjüdin identisch, wiewohl ein Punkt nur beim Priester Anwendung findet. Und auch andere unter den aufgezählten Verböten passen auf die Sklavin überhaupt nicht, sondern nur auf eine verheiratete Nichtjüdin (s. den Kommentar *נדה ידבב* z. St.), wie *אל תאנס* und *אל תהרהר* es wäre denn die in *Lev.* 19, 20 genannte, einem jüdischen Knechte bereits zugewiesene Sklavin gemeint, die als Verlobte gilt. Und auch *לא תהרהר לא חנם* sind unrichtig herangezogen und zwar aus *Num. rabba* 9, 12 (*Tanhuma* 2; ed. Buber 4), dem Nachweise R. Huna, des Vaters von R. Aha, laut welchem Ehebruch die Übertretung aller zehn Gebote nach sich zieht; aber bei der Sklavin kam doch von Ehebruch keine Rede sein. Hierzu kommt noch schließlich die an karäische Bibelauslegung gemahnende Anlehnung einiger Punkte an die Verböte: *אל תהרהר לא חנם* und *אל תאנס* die jede Vermischung verschiedener Arten untersagen. In Wirklichkeit hat, wie mich Herr Lektor M. FRIEDMANNS aufmerksam macht, *Jalkut zu Num.* 22 § 531 am Anfange der ganzen Bestimmung nicht *שמה* sondern die Nichtjüdin, auf die allein, wie bereits erwähnt, mehrere Punkte passen. Die Übertragung auf die Sklavin hatte, wie nicht zweifelhaft sein kann, den Zweck, den ehelichen Verkehr mit derselben als ein schweres Vergehen zu erweisen, um hiedurch der Unsittlichkeit und dem unzuchtigen Mißbräuche Einhalt zu gebieten. Genau den gleichen Zweck mit denselben Mitteln verfolgt die Bestimmung des eben so jungen Traktates *Kalla*: *אל תהרהר*





auf die unzulässige, die jüdische Familienreinheit untergrabende Erscheinung gerichtet war. Und es wird nun begreiflich, daß, nachdem Abhilfe nur durch moralischen Druck geschaffen werden konnte, weil andere Mittel den Juden auch unter den Arabern nicht zur Verfügung standen, nur die Brandmarkung des Vorgehens als einer schweren Sünde höchster Ordnung einigen Erfolg versprach. Das gleiche führt uns eine andere Anfrage aus genau derselben Zeit an den Zeitgenossen Natronai, an Paltai, Gaon in Pumbaditha (um 856—872) vor, von der wir aus verschiedenen Nachrichten erfahren. So hat zunächst ein von SCHUCHTER aus der jüdischen Handschriftensammlung aus Kairo veröffentlichtes Responsum (*Jewish Quarterly Review* 1902 xiv 244):

השאלה: אשה רב אשה ארץ נאן דאמר דאי מאן דעל: אשה דיהי נפא לה ליהדות וא אשה דחברה ואין לה מן מזה ואשר לה נשים לה . . . ובר דזה האב מר רב אלעזר אלקי בר מר שמאל דמן אליסאני בעא מן קסו מר רב שלמו נאן ראובן שם על שפחה דלדורה בן דכנסי לביה הספר דהיה מן מנה מנס ובתם לה איתו דמן בן דאין הא . . . נאן מסתה כתב ליה דבי ועיניו בה בשלחא שאין אדם עשה בעלזו בעלזות . . . הא משה דרב נפונאי דיהי רב ארץ ופסא הא קמה (vgl. Maimonides ירושין x 19, Ašeri zu Jebam. II, 3).<sup>1</sup> Wir erfahren hieraus, daß die Frage über die Rechtsstellung des Sohnes einer Sklavin von einem Juden von einem Gelehrten aus Lucena in Spanien den Häuptionen beider Schulen, Paltai und Natronai, ein Jahrhundert später (928—958) Ahron b. Sargado, dem Gaon in Pumbaditha

<sup>1</sup> Der Urheber dieses Responsums hat nicht mehr verstanden, was den Gaon Natronai und Ahron veranlaßt hat, die Sklavin, der ihr Herr beigegeben hat, für frei an erklären, und wenn sie einem anderen gehört, anzunehmen, daß er sie diesem abgekauft und ihr die Freiheit gegeben hat. Da die Sklavin in beiden Fällen ihre Freiheit erlangt, scheint es mir ziemlich klar, daß diese Lehrer dem ehelichen Umgange mit Sklavinnen dadurch steuern wollten, daß sie durch ihre Maßregel die Sklavin für frei erklärten. Dieses Streben erklärt es auch, daß sie dem Herrn, der seine Beziehungen zur Sklavin damit rechtfertigt, daß er ihr die Freiheit gegeben oder sie bereits zu seiner legitimen Nebenfrau gemacht hat, ohne weiteres Glauben schenken und gegen den talmudischen Rechtsatz, daß die Kinder einer Sklavin Sklaven sind, die Kinder aus den gekennzeichneten Beziehungen als Freie und zur Leviratsche berechtigt und verpflichtet erklären. Die Verhältnisse haben sich offenbar gründlich geändert und selbst der spätere Gaon, der die Entscheidungen seiner Vorgänger bekämpft, erkennt diese Rechtsstellung des Kindes an.



vorgelegt wurde. Au Šerira, den Gaon in Pumbeditha (968—998) trat sie in ganz eigener Form heran (קצת חזק p. 25\* Nr. 15): Ein Mann hatte, als er heiratete, seiner Frau eine nichtjüdische Sklavin gekauft, die bei ihm schwanger wurde. Da tritt nun die Gemeinde auf, trennt die Sklavin vom Herrn, um sie zu verkaufen; der Herr aber setzt für den Verkauf einen späteren Zeitpunkt an, vor dessen Eintritt die Sklavin einen Sohn zur Welt bringt. Diesen bringt der Herr bebufe Beschneidung in die Synagoge und bekundet sich auf Befragen der Gemeinde als Vater des Kindes, gibt der Sklavin die Freiheit und läßt sie ins Judentum aufnehmen. Als er bald darauf starb und der Sohn von der Sklavin sein einziges Kind war, ergab sich die Frage, ob dasselbe für die Leviratshe als legitim zu gelten habe. Šerira antwortet, daß dieselbe Frage schon von dem gelehrten Spanier Eleazar an die Gaonen Paltai und Natronai gerichtet worden ist und diese dahin entschieden, daß das Kind nicht als Sklave, sondern als Freigelassener anzusehen sei (vgl. auch den Bescheid Hai Gaons von 998—1038 in קצת חזק p. 2\* Nr. 11). Auffallenderweise wird in keinem dieser Bescheide der eheliche Umgang mit der Sklavin mißbilligt, wenn auch das gemeldete Vorgehen der Gemeinde, aus der die Anfrage kam, die Sklavin vom Herrn gewaltsam zu trennen und sie weiter zu verkaufen, deutlich dafür spricht, daß die Behörde das Gesetz, das diese Strafe anordnet, kannte und anerkannte. Andererseits jedoch wird der Bestrafung des Herrn, die in dem oben (S. 103) angeführten gaonäischen Responsum bei dieser Übertretung gefordert wird und die der vom Rabbiner Simon Duran in Algier über die Ehebrecher verhängten genau entspricht, überhaupt nicht gedacht, so daß man annehmen müßte, sie sei weder dem Fragesteller, noch dem Urheber der Bescheide bekannt gewesen. In Wahrheit aber handeln alle diese Anfragen von der Rechtsstellung des von der Sklavin dem Herrn geborenen Kindes allein; deren Ermittlung aber führt zu dem Ergebnis, daß in diesem Falle der eheliche Verkehr des Herrn mit seiner Sklavin keine Unzucht war, die allein strafbar wäre, sondern ein nachträglich legitimiertes eheliches Zusammenleben (S. 117). Aber die Strafe des Haarschnei-

dens für den Herrn bei unzuchtigem Verhältnisse mit der Sklavin mag auch diesem Gaon bekannt gewesen sein.

Hiefür spricht auch die Bestimmung in den dem Gaon Jehudai von Sura (um 760) zugeschriebenen *מסכת ערוה* (bei Horowitz, *פרקי ערוה* 1, 22, Zeile 5) über das Vorgehen bei erwiesenem Ehebruche: Man trennt die Frau von ihrem Gatten durch Scheidebrief, züchtigt den Ehebrecher mit Schlägen ohne Zahl, schneidet ihm den Bart und das Kopfhaar; ebenso züchtigt man die Frau und schneidet ihr das Haar (vgl. Horowitz a. a. O. II 18, Zeile 9 ff.). Es wird hieraus klar, daß es in den Lehrhäusern von Sura und Pumbeditha als Gesetz ausgesprochen war, bei Ehebruch dem Manne Bart und Haar, der Frau das Haar zu schneiden. Wenn sonach Pirké di R. Eliezer iv unter den von Gott über Eva verhängten 10 Plagen auch den nennen, daß sich die Frauen nie das Haar schneiden dürfen ausgenommen im Falle des Ehebruchs, so geben sie nach dem Obigen nur dem in den babylonischen Lehrhäusern geltenden Gesetze Ausdruck. Es ist dieses gleichzeitig ein beachtenswertes Kennzeichen für die Heimat und die Entstehungszeit dieser nachtalmudischen Schrift, insofern sie nur nach der Wiedereinführung des Haarschneidens als Strafe auf Unzucht verfaßt sein kann. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Strafe gerade in Verbindung mit dem energischen Einschreiten gegen den ehelichen Umgang mit Sklavinnen zum erstenmale wieder angewendet wurde, als diese in der biblischen Zeit noch nicht mißbilligte, im Talmud als nicht strafbar geduldete Unsitte durch den Verkehr mit den Arabern an Umfang gewann. Bei diesen ist es bekanntlich ohne weiters gestattet, der Sklavin beizuwohnen nach dem Koran *xxiv* 5, *lxx* 30, 31: „Glücklich sind die wahren Gläubigen . . ., die ihre fleischlichen Lüste beherrschen können und die ihre Genüsse auf ihre Gattinnen oder auf ihre Sklavinnen beschränken, die sie von rechtswegen besitzen; dann werden sie ohne üble Nachrede sein. Aber diejenigen, die ihre Begierde weiter ausdehnen, sind wahrlich Sünder“ (vgl. Wellhausen in *Nachrichten der Götting. Gel. Ges.* 1893, 464, 468). Und auch das so bezeichnende Verfahren des Gouverneurs von Medina am An-



fange des 2. Jahrhunderts der Heğra mit einem Araber, der seine Tochter einem Maulā, einem Nichtaraber zur Frau gab und den der Dichter Muhammed b. Beshir anzeigte, das ja nur ein Beispiel von vielen gewesen sein dürfte, mag den jüdischen Behörden die Anregung gegeben haben, die Vereinigung eines freien Juden mit einer nicht-jüdischen Sklavin mit dem Abschneiden des Haares zu bestrafen.<sup>1</sup> Der genannte Gouverneur gab nämlich den Befehl, die eingegangene Ehe aufzulösen, dem Ehemann 200 Stockhiebe zu geben und seinen Bart, sein Haupthaar und seine Augenbrauen zu rasieren (Goldmann, *Muham. Studien* I 129). Da nun schon Natronai um die Mitte des 9. Jahrhunderts erklärt, die Sklavin, der ihr Herr beigewohnt, sei als Freie und als das Nebenweib desselben anzusehen, dürfte die Bestimmung des anonymen Gutachtens, daß die Sklavin dem Herrn wegzunehmen und weiter zu verkaufen sei, älter sein; und es ist ganz gut möglich, daß schon Jehudai Gaon um 760 dieses Mittel empfahl, um dem unter arabischem Einfluß sich verbreitenden Unfug energisch zu steuern (s. Seite 137, 3).

### III. Das Schneiden des Haares als Strafe des Ehebrechers.

Wie das eben behandelte anonyme Responsum eines Gaons den Herrn, der seiner Sklavin beiwohnt, mit Haarabschneiden bestraft, so verhängen die angeblich von Jehudai Gaon stammende Verfügung, ferner die Pirkä R. Eliezer und der Rabbiner von Algier Simon b. Šemah Duran dieselbe Strafe über den Ehebrecher nebst dem Abschneiden des Bartes. Während wir nun das letztere schon aus der Bibel als Schimpf kennen (II Sam. 10, 4) und es auch als Zeichen tiefster Trauer antreffen (Jerem. 41, 5; 48, 37, vgl. Jes. 15, 2), ist das Abschneiden des Haares nur in Verbindung mit Trauer (Job 1, 20) nachweisbar, besonders als Schoren einer Glatze aus mehreren Stellen. Da aber dieses im Gesetze ausdrücklich verboten ist (Deut. 14, 1), ist es schwer denkbar, daß jüdische Behörden das Abschnei-

<sup>1</sup> Von 'Omär wird erzählt (Kaif al-Gemma 2 II 154 bei Goldmann in *ZDMG* 1895 XLII 217), daß er einem Araber wegen ehelichen Umganges mit einer heidnischen Sklavin 99 Geißelhiebe versetzen ließ.

den des Haares als entehrende Strafe sollten eingeführt haben. Auch ist der Schimpf wohl bei einer Frau verständlich, die ihr Haar niemals schnitt. Aber bei einem Manne, der sich, wie wir gleich sehen werden, das Haar oft schnitt, ist die Maßregel anfallend; es wäre denn, daß die Juden langes Haar trugen oder die Strafe, wie bei den Arabern, im Rasieren desselben bestand, was nach dem Verbote des Glatzescherens nicht ohne jede Bemerkung geblieben wäre.

Daß häufiges Haarschneiden die Regel bildete, erhellt aus einer Reihe von Bestimmungen in der talmudischen Literatur. So heißt es in Sabbath 12: Man setze sich kurz vor dem Nachmittagsgebet nicht vor den Haarschneider (גזן) hin, sondern bete erst. In 'Aboda zara 112 sagt R. Meir: Man lasse sich von Nichtjuden nirgends das Haar schneiden; seine Kollegen gestatten es auf der Straße, aber nicht, wenn man mit dem Nichtjuden allein ist, (weil man für sein Leben zu fürchten hat). In Mo'ed katan 11 werden diejenigen aufgezählt, die sich am Halbfesttage ausnahmsweise das Haar schneiden lassen dürfen. Ta'anith 117 verfügt, daß die Priesterabteilung, die während einer Woche im Tempel Dienst zu leisten hat, und die Laienvertretung des Volkes beim Opfer während derselben Zeit, sich weder das Haar schneiden, noch das Gewand waschen dürfe; doch ist es ihnen am Donnerstag aus Rücksicht auf den Sabbath gestattet. Als Grund dieses Verbotes gibt R. Eleazar (b. Ta'anith 17<sup>a</sup>, vgl. jerus. Mo'ed kat. III Anfang 81<sup>a</sup> 44) an, daß diese Männer dadurch gezwungen werden sollen, sich vor ihrem Dienstantritt das Haar zu schneiden, und nicht in vernachlässigtem Zustande (פלוס) in den Tempel einziehen. Dieser scharfe Ausdruck hat zur Voraussetzung, daß das Haar einen Mann schon nach kurzer Zeit verunstaltet, wenn er es nicht schneidet; d. h. die Juden Palästinas müssen zur Zeit der Tannaiten (1—200) langes Haar getragen haben. Viele Vorschriften im Talmud befassen sich mit dem Haarschneiden am Halbfeste und in der Trauer hinsichtlich seiner Zulässigkeit. Zu der oben angeführten Mischna Mo'ed kat. 11 wird in b. Mo'ed kat. 14<sup>a</sup> eine Baraita angeführt: R. Jehuda sagt: Wer aus dem Auslande kommt, darf sich am Halbfeste nicht scheren, weil er



ohne Erlaubnis dahin gezogen war.<sup>1</sup> In Mo'ed kat. 14<sup>a</sup> (Toß. n 2) bestimmt eine Baraita: Alle, die sich nach der Mischna in 1 am Halbfeste scheren dürfen, dürfen es auch in der Trauer tun. 15<sup>a</sup> oben: Gebaute und vom Aussatz Geheilte dürfen weder sich scheren, noch ihre Wäsche waschen. 17<sup>b</sup>: Wen mehrere Trauerfälle nacheinander treffen oder wenn das Haar zu schwer wird, darf es mit dem Schermesser erleichtern und sein Gewand waschen. Der Ausdruck *וְיִצְטַח* dem wir auch beim Haare des Naziräers begegnen (Nazir 12), zeigt deutlich, daß die Juden Palästinas im 1. und 2. Jahrhundert langes Haar getragen haben.

Doch ist es nicht leicht, Genaueres über die Haartracht der Männer festzustellen. Schon n Sam. 14, 26 berichtet, daß der Prinz Absalom langes Haar trug und es nur schnitt, wenn es ihm zu schwer wurde. Über die hier angegebene Zeit *בְּשִׁבְעֵי יָמֵי* sagt nun in Mekhilthä p. 56<sup>a</sup> Rabbi, daß Absalom sich das Haar jeden Freitag schnitt, denn dieses sei Sitte bei den Königsöhnen. In Toß. Sota in 16 (b. Nazir 5<sup>a</sup>) behauptet ein ungenannter Lehrer, Absalom habe es einmal jährlich, nach R. Josë monatlich, nach R. Nehorai wöchentlich getan; das letztere sei Sitte bei den Königsöhnen. Wissen wir auch nicht, wen R. Nehorai oder R. Josë unter den Königsöhnen gemeint hat, — an Aristokraten überhaupt zu denken, gestattet der Ausdruck nicht, am ehesten könnte man an die Nachkommen Agrippas u. in Galiläa denken, vgl. Berakh. 12, Sabb. xiv 4. — so ist doch klar, daß das so häufige Schneiden des Haares für dessen Länge zeugt. In b. Synh. 22<sup>b</sup> bemerkt eine Baraita, daß der König sich täglich, der Hohenpriester jeden Freitag, ein gemeiner Priester monatlich das Haar schneide.<sup>2</sup> Der Priester und

<sup>1</sup> Die Parallelstelle in Toß. Mo'ed kat. n 2 lautet: 'So sagte auch R. Jehuda: Die aus der Maeresprovinz und aus dem Auslande kommen, dürfen sich nicht scheren und auch nicht baden; die Weisen gestatten es. Rabbi sagt: Mir leuchtet die Ansicht R. Jehudas ein, wenn der betreffende Mann ohne Erlaubnis dahin gewogen ist, dagegen die der Weisen, wenn er es mit Erlaubnis getan hat.' Es ist hiernach ersichtlich, daß die Begründung im Satze R. Jehudas in b., die übrigens auch da von Rabbi mitgeteilt wird, nicht ursprünglich ist; auch Jer. iii 81<sup>a</sup> 43 hat sie nicht.

<sup>2</sup> Doch scheint es, daß der Hohenpriester kein langes Haar trug; denn in b. Nedar. 51<sup>a</sup>, Synhedr. 22<sup>a</sup> lesen wir: Man fragte Rabbi, wie sich der Hohenpriester das Haar schnitt; er antwortete: Gehet und beobachtet, wie es ben-Eli'ana tut. Eine

Prophet Ezechiel erzählt (8, 3), Gott habe ihn וְהָיָה אֵלַי an der Locke des Haares gefaßt; dieses setzt langes Haar voraus, es ist aber nicht klar, ob es auf die Stellung des Priesters oder die des Propheten zurückzuführen ist.<sup>1</sup> Für langes Haar der Juden in Palästina im allgemeinen spricht die Bestimmung (Baba kamma vii 6): Als Schimpf, der mit Geld zu sühnen ist, gilt das Schlagen aufs Ohr oder auf die Wange, das Ziehen am Ohre und וְהָיָה אֵלַי das Reißen am Haare. Ebenso die wohl akademisch klingende, aber sicherlich auf die Wirklichkeit gegründete Mischna 'Aboth iii 4: Wenn ein Leichnam außerhalb des Hauses liegt, das Haar aber drinnen, so ist das Haus levitisch unrein (Toß. 'Abot. iv 7). Auch das mit dem vorher erwähnten Ausdrücke וְהָיָה אֵלַי bezeichnete Haar-raufen im Zorn (Toß. Baba kamma ix 31) und im Falle der Trauer ist nur bei längerem Haar denkbar; so bei R. Akiba über den Tod seines Lehrers R. Eliezer ('Aboth di R. Nathan xxv 41\*), ferner in Theroi rabba Proöm. 24, wo R. Samuel b. Nahman die Trauer Abrahams über die Zerstörung des Tempels in Jerusalem schildert. Als Ausdruck der Verzweiflung in Mekhiltha 26\*, Kohel. rabba i, 15 § 1 (vgl. Josephus, *Antiquit.* vii 10, 5; xv 3, 9, Philo's *Legatio ad Cajum* i 31 = ii 379 und den Bericht des hl. Nilus bei Frey, *Tod und Seelenglaube* 141; 3).<sup>2</sup>

andere Baraita sagt von diesem: Nicht umsonst hat 'El'assa sein Geld hinausgeworfen, nur um zu zeigen, wie sich der Hohepriester das Haar schneit. Eine dritte Baraita sagt, dieses sei וְהָיָה אֵלַי wie julianisch (?) gewesen; aber was damit gemeint ist, kann aus dem Worte nicht verstanden werden. Der babylonische Amoräer Rabba meint: Derart, daß die Spitzen des einen Haares an der Seite der Wurzel des andern lag. Dieses kann nur bei mäßig langem Haar ausgeführt werden und hiernach müßte der Hohepriester kein langes Haar getragen haben. Aber erstens beruht auch die Erklärung Rabbas nicht unmittelbar auf die Haartracht des Hohenpriesters und dann beruft er sich nicht auf ältere Nachrichten, sondern gibt bloß seine Meinung, die aus dem 4. Jahrhundert stammt.

<sup>1</sup> Als Nachbildung dieser Stelle ist die in den apokryphen Zusätzen zu Daniel (Be) 35) anzusehen: Darauf ergriß der Engel des Herrn des Propheten Habakuk am Kopfe, erfaßte sein Haupthaar und versetzte ihn nach Babylonien oben an die Grube mit der Schnelligkeit seines Haars.

<sup>2</sup> In Nedar. ix 5 wird erzählt, daß ein Mann seiner Frau jeden Genuß von ihm durch Gelübde versagte. Die gesetzliche Folge dieses war, daß er die Frau



Näheres geben die Bestimmungen über das den Juden als heidnisch verbotene Haarschneiden an die Hand. In Sifrā zu Lev. 18, 3 p. 86<sup>a</sup> 26 wird das Verbot dieser Gesetzesstelle, in den heidnischen Satzungen zu wandeln, von R. Jehuda b. Betherā (nach RABD: ben Babha) um 120 darauf bezogen, שלא תקור ושלא תגל ציצית, sich nicht zu putzen, nicht die Haarlocke wachsen zu lassen und das Haupthaar (ציצית) nicht zu scheren. Toß. Sabbath vi 1 hat dafür: Zu den emoritischen Bräuchen gehören: תספור קצת תספור כלותה wo תספור כלותה dem תגל ציצית entspricht; in b. Sota 49<sup>b</sup>, Baba kamma 83<sup>a</sup> hat die Baraita: ספסר קצת ספסר ראשו (vgl. N. Brüll in seinen *Jahrbüchern* I 163 ff.). Gemeint ist damit das Abschneiden des Haares am Vorderhaupte nebst gleichzeitigem Wachsenlassen desselben am Hinterhaupte.<sup>3</sup> In b. Kiddaš. 76<sup>b</sup> unten erzählt Rabh: Der König David hatte 400 Söhne von im Kriege gefangenen, heimgeführten Frauen, alle schoren sich das Haar vorne und ließen sich die ציצית wachsen, fuhren in goldenen Wagen und bildeten die tüchtigste Truppe.<sup>4</sup> Aus Rücksicht auf den Verkehr des Patriarchen-

entlassen und ihr die Ehepakten voll auszahlen mußte. Er war jedoch nicht in der Lage, den ihr zugesicherten Betrag zu zahlen und wollte sie mit einer seinen Verhältnissen entsprechenden Summe abfinden. Aber R. Akiba erklärte ihm: שוורס על פניו מה שראו עין רואה selbst wenn du dein Kopfgeld verkaufen müßtest, mußt du deiner Frau die Ehepakten auszahlen. Wenn dieses nicht eine dem Kreise der Frauen entlehnte Wendung ist, die in der Not ihr Haar verkaufen (oben S. 90), müssen die Männer langes Haar getragen haben.

<sup>1</sup> שוורס ist falsch, durch andere Stellen veranlaßter Zusatz, den weder der Midras haGadol, noch RABD gelesen hat.

<sup>2</sup> Die שוורס galt den Juden als ein religiös-heidnisches Merkmal der Nichtjuden, so daß Toß. 'Aboda zara II 6, b. 29<sup>a</sup>, Juma. II 41<sup>a</sup> 4, Mišna : 3 verurteilt, ein Jude, der einem Heiden das Haar schneidet, müsse innehalten, sobald er an שוורס gelangt. Pešikta xxx 190<sup>a</sup> sagt: Wenn Gott dem Heiden einen Sohn gibt, läßt derselbe diesem die Vorhaut stehen und die שוורס wachsen und führt ihn in den Götzentempel (vgl. Pešikta 52<sup>a</sup>, Pešikta rab. xv 70<sup>a</sup>). Über die Ableitung des schwierigen Wortes s. Bašša : 145, Krauss, *Lebensalter* II 157 a. b.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu Josephus *Antiquit.* VII 7, 3, der von dem Reiter des Königs Salomo erzählt, daß sie alle anderen an Wuchs und Höhe überragten, sehr langes, herabwallendes Haar trugen und in Gewänder aus tyrischem Purpur gekleidet waren; sie rieben ihr Haar mit Goldstaub, so daß ihr Kopf in der Sonne strahlte.

hauses mit den römischen Behörden erlaubte man den Mitgliedern dieses, sich vorne das Haar zu schneiden (Jer. Sabbath v 7<sup>d</sup> 55, vgl. Grätz in seiner Monatschrift 1884, xxxiii 537, 1), und aus gleichem Grunde auch einem Lehrer namens 'Abtolos b. Reüben (b. Sota 49<sup>b</sup>, Me'ila 17<sup>a</sup>), denn sie hatten die Interessen der Juden bei den Römern zu vertreten. Aus all diesen Stellen ist zu ersehen, daß die Juden vorne und wahrscheinlich auch am Hinterkopfe langes Haar trugen. Dazu stimmt, wenn Josephus (*Antiquit.* xiv 9, 4) in der Sitzung des Gerichtes, vor welchem der junge Herodes als des Mordes angeklagt steht, Sameas, ein Mitglied der Behörde sagen läßt: Sonst erschien ein Angeklagter vor diesem Gerichte in demüthiger Haltung, wie einer, der fürchtet und um unser Mitleid bittet, κόμην ἐπιτρέφας = sein Haar wachsen lassend und in schwarzes Gewand gehüllt; dieser aber steht in Purpur hier καὶ τὴν κεφαλὴν κοκομαμένους τῇ συνέσει τῆς κόμης, und geschmückt am Haupt durch das schön geordnete Haar.<sup>1</sup> Und in *Antiquit.* xiv 3, 2 erzählt Josephus, daß, als die um den Thron Judäas streitenden Brüder, Hyrkan und Aristobul vor Pompejus in Damaskus erschienen, die jungen Freunde und Begleiter Aristobuls ἐβδελύσσοντο τὰς πορφυρέας καὶ τὰς κόμας καὶ τὰ ῥέλαρα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον = Abscheu erregten durch ihre Purpurkleider, ihr Haar, ihren Kopfschmuck und anderen Putz; denn sie sahen nicht aus, wie wenn man vor Gericht erscheint, sondern wie bei einer Parade. Allerdings handelt es sich in beiden Fällen um Vornehme, deren Haartracht für das Volk nichts beweist. Aber Cant. 6, 11 spricht von ἄβηθον ῥαγνῶν herabwallendem Lockenhaar, und in b. Nazir 4<sup>b</sup>, jerus. i 51<sup>a</sup>, Toß. iv 7 erzählt in dem bekannten Berichte von dem Naziriter vor dem Hohenpriester, Simon dem Gerechten, der Naziriter auf die Frage des Hohenpriesters, warum er seine so schönen Locken zerstören wolle, er sei bei seinem Vater

<sup>1</sup>In Jer. Roš hašanā i 37<sup>a</sup> 6 sagt R. Hama b. Haninā: Es ist Sitte, daß, wenn jemand einen Prozeß hat, er schwarze Kleider anlegt und in schwarze Oberkleider sich hüllt und seinen Bart wachsen läßt, da er nicht weiß, wie sein Prozeß ausgehen wird. Statt dessen hat Jalkut i 825: er läßt sein Haar wachsen und schneidet seine Nägel nicht.



Hirt gewesen und als er einmal beim Wasserschöpfen sein Bild in der Quelle sah, bemächtigte sich seiner weitgehende Eitelkeit und der böse Trieb suchte ihn aus der Welt zu treiben; er beherrschte sich und gelobte, den Urheber seines Schwankens, sein Haar, Gott zu Ehren abzuschneiden. In jerus. Šekal, iii 47<sup>a</sup> 37 lehrt R. Ismael: Ein Vollhaariger (גפר) soll nicht das Ausheben der Hebe aus den Šekeln im Tempel vornehmen, damit man ihn nicht verdächtige, sich etwas angeeignet zu haben. Dasselbst lehrt eine andere Baraita: Die Schatzmeister des Tempels sollen (aus dem gleichen Grunde) ihr Haar mit einem groben Zeug glätten. In b. Megilla 18<sup>a</sup> unten sagt die Magd des Patriarchenhauses zu einem Studierenden, der sich mit seinem Haare zu schaffen machte: ער ס'ט אהר שכלם בעצרך (vgl. Midr. V 80, 1). So wird auch von Josef in seinem sorgenlosen Leben bei Potifar erzählt (Tanhuma דבט 8, Genes. rabba 87, 3), daß er mit seinem Haare spielte; der Agadist nimmt sonach an, daß er längeres Haar trug, das sich kräuseln ließ. Und auch das Gleichnis R. Levis in Genes. rabba 65, 15 bezeugt längeres Haar als allgemeine Tracht: Ein Vollhaariger (גפר) und ein Kahler stehen bei einer Tenne; die aufliegende Spreu verwickelt sich in den Haaren des ersteren, während der andere mit der Hand über den Kopf fährt und sie leicht entfernt.<sup>1</sup>

Nimmt man noch die biblischen Stellen über das Scheren einer Glatze als verbotenes Trauerzeichen hinzu, so läßt sich auch für die ältere Zeit einiges erkennen. In Hiob 1, 20 heißt es von Hiob ganz allgemein: ונכר ראשו, 'er schor sein Haupthaar' (vgl. Jerem. 7, 29). Dagegen ist שרץ das Scheren einer Glatze wohl auch ohne nähere Angabe genannt, z. B. Jer. 15, 2, Jerem. 16, 6, Ezach. 27, 31; und Micha 1, 16 hat beide Verba: ודחצי קרחתך, ודחצי קרחתך.

<sup>1</sup> LXX übertrugene עתה נשׁוּ ראשׁוֹ אֶל in Lev. 19, 27 mit: εἰς τὸ ποτε τοιοῦτο ἔσται τὸ κεφάλαιόν σου; εἰς ἀπαλλῆξιν ἔσται, was wegen des sonst nicht belegten ποτε nicht verständlich ist, aber z. B. von Cyrillus (in. Buch der Zeugnisse gegen die Juden Kap. 83) dahin verstanden wurde, daß man auf dem Kopfe keine Haarlocken haben soll. Die LXX würden in diesem Falle voraussetzen, daß die Israeliten langes Haar trugen.

אֶת זֶה מִן הַשָּׂרֵס מִן הַיָּמִין אֶת זֶה מִן הַשָּׂרֵס מִן הַיָּמִין aus deren Aufeinanderfolge hervorzugehen scheint, daß die Glatze nur einen Teil des Kopfes, der nach der Größe der Trauer erweitert werden konnte, betraf, während das Schneiden auf das Haar des ganzen Kopfes sich erstreckte. Und in der Tat wird für die Glatze eine bestimmte Stelle angegeben (Deut. 14, 1): וְלֹא יִלָּחַץ חֵשֶׁן קִדְחָהּ בֵּין עֵינֶיכֶם לִסֶּת. zwischen den Augen, eine Bestimmung, die offenbar das Vorderhaupt meint, aber es sehr eigentümlich bezeichnet. In Lev. 21, 5 sind bei Trauer zwei Teile des Haares genannt: אֶת הַקִּישׁ וְאֶת רֹאשְׁכֶם וְאֶת קִדְחָהּ בֵּין עֵינֶיכֶם לִסֶּת für die Glatze allgemein der Kopf und für das Scheren die Bartecke, ebenso Jes. 15, 2, Jerem. 48, 37. Denselben entsprechen in Lev. 19, 27: וְלֹא תִסְחָח אֶת שְׂמֹךְ רֹאשְׁכֶם וְאֶת שְׂמֹךְ זִנְיֹךָ und es ergibt sich, daß das Scheren der Glatze mit dem Rundscheren identisch ist, d. h. in beiden Stellen das Stirnhaar gemeint ist, wie DILLMANN bemerkt: „Das Haar von einer Schläfe zur andern durch Abscheren rund machen, wie gewisse Wüstenaraber zu Ehren ihres Gottes Orotal taten (Herod. 3, 8), die daher אֶת שְׂמֹךְ רֹאשְׁכֶם Randgestutzte heißen (Jerem. 9, 25; 25, 23; 49, 32).“ Hiernach müssen die Israeliten nicht nur längeres Haar getragen, sondern es vorne auch über die Stirne haben hinabhängen lassen; und in Wahrheit zeigen die Denkmäler, wie BENZINGER (*Archäologie* 109 und HANCOCK-HADCK VII 277) hervorhebt, diese Haartracht. Damit stimmt, was WELLSHAUSEN (*Arab. Heidentum* 197) von den Arabern sagt: „Das Haar wird lang getragen in Locken oder Strähnen, die geflochten werden. Am bekanntesten sind die Schläfenlocken und die Stirnlocke; es werden auch noch andere genannt.“ Da die Glatze als zwischen den Augen geschoren bezeichnet wird, muß die Stirnlocke bis zur Nasenwurzel gereicht haben,<sup>1</sup> was nach dem Obigen ganz gut verständlich ist.<sup>2</sup> Die Glatze wurde nach der Bibel bei einem

<sup>1</sup> Vgl. STADK in ZATW 1894, XIV 307. 314, 2.

<sup>2</sup> Diese Haartracht würde der des syrischen Gesandten aus dem Grabe des Hui in Theben (in BENZINGERS *Archäologie* 109, Fig. 25) entsprechen, der sein langes Haar in vier steifen Strähnen hinabhängen läßt, während es vorne die Stirne bedeckt und bis an die Nasenwurzel reicht; ein auf der Stirne liegendes und um den Kopf laufendes Band hält das Haar zusammen. Die Beduinen Syriens tragen ihr Haar geflochten, wie einst die vornehmen Phönikier (*Quarterly Statement* 1886, 16).



Todesfalle geschoren und nach arabischen Nachrichten (oben S. 109) schnitt man die Stirnlocke, die das Zeichen des Freien war, dem Kriegsgefangenen ab und der Sklave hat eine Glatze auf der Stirne (WELLHAUSEN 198).<sup>1</sup> Somit hat SCHWALLY (*Leben nach dem Tode* 12) richtig gesehen, daß die Trauerzeichen die Selbsterniedrigung des Trauernden zum Sklaven ausdrücken wollen.<sup>2</sup> Wenn sonach das gaonäische Responsum vorschreibt, daß dem Ehebrecher zur Strafe das Haar geschnitten werde, so soll dieses nicht etwa rasiert, sondern, wie dem Sklaven, bloß kurz geschnitten und er dadurch als Sklave gebrandmarkt werden (s. weiter).

Was die Kopfbedeckung der Männer betrifft, die hier nur gelegentlich und deshalb nur kurz berührt werden soll, so lesen wir in Genes. rabba 17, 8: Man fragte R. Josua: Warum geht der Mann mit unbedecktem, die Frau dagegen mit bedecktem Haupte aus (vgl. Löw, *Gen. Schriften* II §11 ff.). Vom Trauernden, der, wie schon aus der Bibel und auch aus den gleich zu besprechenden Tahmadstellen bekannt ist, sich das Haupt verhüllte, heißt es in Semah, 1 (vollständig angeführt von Nissim zu 'Alfaßi 1185, BAÜLL, *Jahrbücher* 1: 54): נפתח הוולל מכסה ראשו. בא לעבוד מלכה את ראשו לכבוד העם. יצא חוץ לשדה: מכסה את ראשו. ובסוף לביתו ובא לתמוז חזר וזן מלכה ראשו ומצרים... ליל שבת בין חתן וכלה. וזמן הזה נפתח מלכה את ראשו. כעצמי שבת חזר ומכסה אתה. bedeckt der Trauernde sein Haupt, geht er an den Trauergästen vorbei, entblößt er aus Rücksicht auf dieselben sein Haupt; hat er ihre Reihe verlassen, bedeckt er sein Haupt; kommt er nach Hause und es besuchen ihn Leute, um ihn zu trösten, entblößt er sein

<sup>1</sup> Hiefür möchte ich besonders auf Tabari (Nöldeke, *Gesch. d. Persen und Araber* 192) hinweisen, der erzählt: Als der König davon hörte, (daß ein Vasallenfürst sich gegen ihn auflehne), schwur er, er werde nicht von Abrahä ablassen, bis er sein Land betreten und ihm die Stirnlocke abgeschnitten habe. Als Abrahä dieses hörte, schür er sich den Kopf, füllte einen Sack mit jemenischer Erde und schickte beide dem Könige mit einem Briefe folgenden Inhaltes: Ich bin dein Knecht.

<sup>2</sup> Wenn eine Frau nach Micha 1, 16 sich voran eine Glatze schert, wird ihre Stirn, die bis dahin bedeckt war, frei. So dürfte eine Bühlerin, die, wie wir gesehen (S. 109 ff.), sich das Haar abschneidet, einhergegangen sein und darnach ist Jerem. 3, 3: וזאת אלהה אשר נשאת עליך ואתה לא ידעתה auf diese Tracht mit bloßgelegter Stirn zurückzuführen.







Stellen ist von der Verhüllung des Trauernden die Rede.<sup>1</sup> Wir finden dieselbe außerdem bei wichtigen und feierlichen religiösen Handlungen, wie beim Lösen eines Gelübdes (b. Erub. 64<sup>b</sup>, Tofl. Pessah. II 28, jerus. 'Aboda zara I 40<sup>a</sup> 55) von Seiten des Patriarchen R. Gamaliel II. auf der Reise von Akko nach Kzib; als er zur tyrischen Leiter kam, stieg er vom Esel, שָׁמַרְתָּ setzte sich nieder und löste einem Manne das Gelübde (vgl. Exod. rabba 43, 4). Ebenso verhüllten sich die Richter vor Beginn der Verhandlung, denn in b. Sabbath 10<sup>a</sup> heißt es: Wann beginnt eine Verhandlung? R. Jirmijā sagt: Sobald die Richter sich einhüllen; R. Jonā meint: Wenn die Parteien ihre Sache vorzutragen anfangen.<sup>2</sup> Bei der Erörterung des geheimnisvollen Gotteswagens (b. Hagiga 14<sup>b</sup>) von Seiten des R. Eleazar b. 'Arakh steigt R. Johanan b. Zakkai vom Esel, hüllt sich ein und setzt sich auf einen Stein unter einem Baume. Eine Baraita in b. Nedar. 40<sup>a</sup> (Sabbath 12<sup>b</sup>) schreibt vor: Wer einen Kranken besucht, setze sich bei ihm weder auf ein Bett, noch auf einen Stuhl, sondern auf die Erde und hülle sich ein, denn Gottes Abglanz ist über dem Kopfe des Kranken.<sup>3</sup> Die für diesen Fall ge-

aber mit Erde auf dem Kopfe erscheint (n. Sam. 15, 30, 32), so daß an verschiedenen Quellen oder Kreise mit verschiedenen Bräuchen nicht gedacht werden kann. Es scheint, da es sich in allen Fällen, wo Erde auf dem Kopfe erwähnt ist, um Leute, die nicht selbst vom Unglück betroffen wurden, sondern um Freunde, Diener oder Führer des Betroffenen handelt, ein geringerer Grad der Trauer damit ausgedrückt worden zu sein.

<sup>1</sup> In b. Mo'ed kat. 24<sup>a</sup> wird berichtet: 'Abbai traf am Sabbath den R. Josef, der in Trauer um einen Toten sich betand, mit einem Tuche auf dem Kopfe im Hause herumgehen. Von 'Abbai zu Rede gestellt, daß man am Sabbath kein Zeichen der Trauer tragen dürfe, verwies R. Josef auf R. Johanan, der solches nicht öffentlich gestattet. Er trug den טלית das Gelehrtengewand, das in Babylonien auch b. Kiddul. 29<sup>a</sup> nur verheiratete Gelehrte trugen. In einem Responsum der Gaonen (שו"ת Nr. 178) wird unter den Einzelheiten, durch die die Rigorosität Rabbe die anderer Lehrer übertraf, auch die erwähnt, daß er unbedeckten Hauptes nicht vier Ellen ging und R. Huna sich hierin nach ihm richtete.

<sup>2</sup> Auch der Vorsitzende der Behörde, die den Kalender ordnete, hüllte sich bei der Neumondsbestimmung ein, Pessica rab. IV 78<sup>a</sup>.

<sup>3</sup> In der muhammed. Eschatologie ed. Wotaw p. 89 ff. heißt es: Isra'el, der Engel, hat vier Flügel, einen, mit dem er sich die Füße bedeckt, und einen, mit dem er



gebene Begründung paßt auch auf die vorher angeführten Gelegenheiten der Verhüllung, auch auf den Trauernden, und wurde schon von SCHWALLY (*Leben nach dem Tode* 15 ff.) für die Bibel richtig vermutet. Deshalb tritt auch der Vorbote in der Synagoge eingehüllt vor Gott hin (b. Roš haŠanā 17<sup>b</sup>) und auch der einzelne, der sein Herz vor Gott ausschütten will, wie Nakdimon b. Gorjon im Tempel von Jerusalem (b. Ta'anith 20<sup>a</sup>)<sup>1</sup> und der Fastende (jer. Berakh. iv 7<sup>b</sup> 58).

Schließlich verdient noch der Ausdruck חָסֵד für ‚Freiheit‘ einige Beachtung für unsere Frage. In Mekhiltha zu Exod. 17, 8 p. 53<sup>a</sup> heißt es: R. Eliezer sagte: חָסֵד אֵלֶיךָ bedeutet: 'Amalek kam; חָסֵד אֵלֶיךָ sonst kam er immer חָסֵד אֵלֶיךָ diesmal aber חָסֵד אֵלֶיךָ. Der Gegensatz zur Heimlichkeit ist Offenheit, aber wahr die eigentümliche Bezeichnung? Ebenso in b. 'Erubin 69<sup>a</sup> חָסֵד אֵלֶיךָ einer, der das Gesetz offen verletzt, wo das Wort mit dem griechischen *παρρησια* wiedergegeben ist, wie in jerus. 'Erub. vi 23<sup>b</sup> 51.<sup>2</sup> In b. Sota

sich aus Furcht vor Gott, dem Allgewaltigen, Haupt und Gesicht verhüllt. Vgl. Jes. 6, 2.

<sup>1</sup> In jer. Berakh. vii Ende 11<sup>a</sup> 14 sagt R. Hiyya b. 'Abba Sohn, R. 'Abba: Wenn jemand gehend ist, soll er stehend das Tischgebet sprechen; ist er stehend, bete er sitzend; ist er sitzend, soll er sich hinlegen, um zu beten; ist er liegend, soll er sich einhüllen und beten. Tut er dieses, so gleicht er den Engeln, die sich mit ihren Flügeln Gesicht und Füße bedecken. (In Pešikta rab. ix 31<sup>a</sup> ist dasselbe im Namen R. Johanne mitgeteilt mit dem Zusatz: חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ was heißt: er hüllt sich ein? Wenn sein Arm entblößt war, bedeckt er ihn und spricht erst dann den Segen. Ist uns auch bei den Arabern das Gebet mit entblößtem Arm als verboten bekannt (GOLDZMANN, *Abkondl. s. arab. Philologie* 152), so scheint in der Pešikta doch nur eine Verschrellung חָסֵד אֵלֶיךָ für חָסֵד אֵלֶיךָ vorzuliegen, (vgl. FREIDMANN s. St.). In Babylonien finden wir das Gleiche, indem R. Papa (b. Berakh. 51<sup>a</sup>) beim Tischgebete sich einhüllt, R. 'Aši den חָסֵד אֵלֶיךָ auf den Kopf breitet. Es sei auch auf Mishal 'Abkhir (bei Jalkut Exod. 14 Nr. 232) hingewiesen: Ein Hirt, dem sein Herr eine Herde überantwortete, war nachlässig und führte die Herde auf einen stillen Felsen, von dem er den Rückweg nicht fand; חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ da verhüllte er sich mit seinem Gewande und lag in Verweilung nachzudenken an, was ihm mit der Herde geschehen würde.

<sup>2</sup> Es ist zu beachten, daß in einer Baraita in Bekhor. 31<sup>a</sup> R. Jehuda von Schemarā sagt: חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ חָסֵד אֵלֶיךָ und da dem חָסֵד אֵלֶיךָ das oben חָסֵד אֵלֶיךָ gegenübergestellt ist, חָסֵד אֵלֶיךָ gegenübersteht.

42<sup>b</sup> sagt R. Johanan, den Namen Goliath deutend, dieser Riese habe sich vor Gott בלל צים hingestellt, denn in seiner Aufforderung בלל צים (1 Sam. 17, 8) habe er mit אש Gott gemeint. In allen drei Stellen ist aber die Offenheit die unzweideutige Bezeichnung für Frechheit; jene setzt aber, wie mir scheint, im Ausdruck: Offenheit des Gesichtes, irgend eine konkrete Handlung an dem Gesichte voraus, wie das Gegenteil, etwa צר צר in Hiob 24, 15 beim Verbrüchen von der Verhüllung des Gesichtes spricht (vgl. Wetzstein bei Delitzsch, Kommentar zu Job 24, 15, Note 1). Damit ist auch der Satz in Levit. rabba 20, 10, Exod. rabba 3, 1 zu verbinden: אל אצילי בל ישראל לא סלה ידו. אמר רבי תנחומא סלח ספרש ראשיה וסמי ללם וסמי קידם סן הסכנה R. Tanhuma sagte von den Edeln in Exod. 24, 11, daß sie ihre Häupter entblößten und in Übermut den Anblick der Gottesherrlichkeit genossen, im Gegensatze zu Moses, der aus Ehrerbietung gegen Gott sein Antlitz verbarg. Bacher (*Älteste Terminologie* 149 ff., vgl. Friedmann in *Beth Talmud* 1 335 ff.) macht zur Erklärung des schwierigen כקלה עם בתורה in Sifrê Num. 111 p. 31<sup>a</sup> und 112 p. 33<sup>a</sup>, Mekhilthä 5<sup>a</sup>, 'Aboth m 11 darauf aufmerksam, daß Sifrê das biblische בלל צים in Num. 15, 30 damit paraphrasiert und daß in gutem Sinne בלל צים in Exod. 14, 8 die unerschrockene Kühnheit bezeichnet. Da nun, wie schon Bacher bemerkt, Targum Onkelos für dieses בלל צים = 'mit unverhülltem Haupte' setzt, ebenso als Erklärung Mekhilthä p. 27<sup>b</sup> 17, und ferner das Targum zu Judie. 5, 9 sagt: Die Schriftgelehrten hörten auch in Zeiten der Gefahr nicht auf, Vorträge über die Lehre zu halten und belehrten in den Synagogen das Volk בלל צים = 'fürchtlos' (vgl. Paulus in *Grätz' Monatschrift* 1893, 366), so ergibt sich, daß sowohl Kühnheit, als auch Frechheit durch Enthüllung des Kopfes oder des Gesichtes zum Ausdruck gelangte. Zwischen beiden ist ja subjektiv und auch im äußeren Ausdruck, der sie begleitet, kein Unterschied; bei beiden wirft man die als real zu denkende Hülle ab und tritt unbedeckten Hauptes vor (vgl. oben S. 127, 4 zu Jerem. 3, 3). Hierbei ist zu beachten, daß es sich an all diesen Stellen um die Enthüllung des Kopfes vor Gott und seiner Thora handelt, vor denen man in Ehrfurcht und be-



deckten Hauptes erscheinen mußte.<sup>1</sup> Nun war es tatsächlich Sitte, wie wir gesehen, daß der vor Gott erscheinende, richtende, betende und die Geheimnisse des Gesetzes auslegenden Lehrer und Fromme seinen Kopf einhüllte, so daß sich *קרא כי* und das Verb *לא קרא* hieraus ohne Schwierigkeit erklärt.

Da nun nach all diesem die allgemeine Tracht der Juden bei den Männern das unbedeckte Haupt war, so konnte eine Strafe, die am Kopfe vollzogen werden sollte, zunächst nicht, wie bei der Frau, die Entblößung desselben sein,<sup>2</sup> sondern nur die Auflösung des geordneten Haares, wie in der Trauer, und die Verhüllung, die wir in der Tat in Esther 7, 8 bei der Abführung Hamans zum Tode finden und dann öfter als Zeichen der Trauer. Dagegen konnte an dem langen Haare der Männer ebenso wie bei den Frauen eine sichtbare Veränderung vorgenommen werden, welche ihrem Träger einen bestimmten Schimpf aufprägte. So haben wir im sumerischen Familiengesetze die Bestimmung (MÖLLER, *Gesetz Hammurabis* 270): Wenn ein Sohn zu seinem Vater spricht: Du bist nicht mein Vater, so schert er ihn, legt ihn in Ketten; auch darf er ihn um Gold verkaufen (oben S. 92, Note 2).<sup>3</sup> Hier ist, wie später noch bei den Arabern (S. 109), das Abschneiden des Haares das Zeichen des Sklaven. Und im Gesetze Hammurabis § 127 (MÖLLER 34) wird dem Mann, der eine Geweilte oder eine Ehefrau der Unzucht an-

<sup>1</sup> Hierher gehört auch der junge Bericht in Kallä 1, wonach zwei Knaben an R. Eliezer, R. Jesus und R. Akiba vorübergingen, *והוא על ראשו כסוי וזה נקי ראשו* der eine bedeckte aus Ehrerbietung sein Haupt, der andere entblößte in Frechheit sein Haupt.

<sup>2</sup> Merkwürdigerweise findet sich das Entblößen des Hauptes auch als Trauerzeichen; denn GUNKEL, *Moham. Studien* 1 246, 2 sagt: Unter den im 'Antar' erwähnten Trauerbräuchen sind noch hervorzuheben: Das Entblößen des Hauptes und das Umstürzen der Zelte. Aber man vergesse nicht, daß die Araber eine Kopfbedeckung tragen.

<sup>3</sup> MANNEN (Der alte Orient VII 1, Seite 24) führt aus dem althabylonischen Rechte an, daß einer Frau, die als Dienerin in die Ehe gebracht und Nebenfrau wurde, wenn sie sich gegen die Herrin auflehnte, ein Mal gemacht und sie als Sklavin verkauft wurde (dasselbe noch einmal). Und auf Seite 8 wurde einem unwilligen Kläger gleichfalls das Sklavenmal gemacht.

klagt, ohne es beweisen zu können, das Haar geschnitten, wodurch er sowohl äußerlich als auch rechtlich denen gleichgestellt wird, deren Kennzeichen das geschnittene Haar war, d. h. den Sklaven. Und noch die Araber des 2. Jahrhunderts der Hira haben, wie wir bereits gesehen (S. 120), einem Manne, der als Nichtaraber eine Araberin geheiratet hatte, nach Auflösung der Ehe 250 Stockstreiche gegeben und ihm den Bart, das Haupthaar und die Augenbrauen abrasiert, eine gewöhnliche Art öffentlicher Beschimpfung (Goldzimer, *Muham. Stud.* 1 129, WELHAUSEN, *Arab. Heid.* 256), die ihn als Sklaven kennzeichnet.<sup>1</sup> Deshalb treffen wir es als Zeichen der Trauer an (Hiob 1, 20 und sonst, oben S. 126) in der Bibel, bei den Arabern (WELHAUSEN 181) und heute noch bei den Falašas in Äthiopien (ERSTEIN, *Eldad* 171); und so könnte die Verfügung der Gaonen, dem Ehebrecher und dem Freien, der einer Sklavin beigewohnt und sich dadurch zum Sklaven erniedrigt hat, das Haar und den Bart zu schneiden, aus alter Zeit geschöpft sein. Wir wären allerdings geneigt, diese Strafe bei den Juden des 8. oder 9. Jahrhunderts auf arabischen Einfluß zurückzuführen, da keine Parallelen in der jüdischen Literatur aus älterer Zeit bekannt sind. Doch zeigt ein agadischer Bericht, daß das Abschneiden des Haares als Entehrung auch der talmudischen, vorarabischen Zeit bekannt war. *Threni-rabba* 1, 1 § 13 erzählt nämlich: „Ein Athener war nach Jerusalem gekommen und machte sich heimgekehrt über die Jerusa-

<sup>1</sup> Ihn el-Mu'tazz in seinem Heldengedichte über die Regierung Mu'tadids schildert die traurige Lage des Chalifats und des Landes vor dem Auftreten Mu'tadids (*ZDMG* 1886 XI. 690 ff.) und sagt (nach der Übersetzung LEXER): „Und wie mancher edle Mann, die aus einer Wohnung heraustrat, tat man Gewalt an inmitten einer versammelten Menge und bedeckte sie mit Schmach in Gegenwart derer, die sie kannten, und glaubte dem Liebhaber, da er sie verdrängte. Der Gatte aber hatte bei der Schwäche seines Scharfblickes nichts davon, als daß man ihn entstellte und ihm den Bart rasierte.“ Ist auch das Wort viel zu allgemein im Inhalte und hier jede Veränderung möglich, so zeigt die Zusammenstellung mit dem Zerraffen des Bartes mit Wahrscheinlichkeit, daß dem Gatten das Haar abgeschnitten wurde. Ist dieses richtig, so wurde dem Verleumdeter, der den Mann der Unzucht verdächtigte, ohne es beweisen zu können, wie im Gesetze des Hammurabi, das Haar abgeschnitten und der Bart rasiert. Vgl. auch Jes 50, 6 über Beschimpfung.





lachen können.<sup>1</sup> Es kann demnach, wie im Gesetze Hammurabis und im sumerischen Familiengesetze, auch bei den Juden der vorarabischen Zeit und schon bei den alten Israeliten die Strafe des Haarabschneidens bestanden haben. Es ist aber möglich, daß sie später, als ein Grundsatz die Anwendung jeder anderen Strafe neben der Todesstrafe bei Ehebruch und sonst ausschloß, ganz aufgehört hat; und es ist hiefür besonders zu beachten, daß das Haarabschneiden sowohl bei Hammurabi, als auch im sumerischen Familiengesetze dort erscheint, wo die Bibel Todesstrafe setzt, und auch bei den alten Germanen an die Stelle der Todesstrafe trat (Schrader, *Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* 318).<sup>2</sup> Hiefür spricht auch die Tatsache, daß in den dem Schulhaupte von Sura, Natronai (um 850) zugeschriebenen Bescheiden (bei Honowitz II 20, 11) die Verfügung sich findet: 'Wenn jemand den Sabbath mutwillig entweiht, soll er geschlagen und ihm das Haar geschnitten werden.'<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Auch liest hier שָׁחַט vgl. Levy, *Neuhebr. WB.* I 363\* und Rasmowicz z. St., der aus Handschriften als richtige Lesart שָׁחַט = 'schaben' hat, wie Job 2, 8. Die ganze Stelle macht den Eindruck, daß die nichtjüdische Bevölkerung Babyloniens, die R. Papa und sein Sprichwort im Auge haben, sich das Haar und den Bart abschneid und wie der Athener darin keine Entehrung sah; sie war ariisch. Doch führt R. Josef, ein babylonischer Lehrer des 4. Jahrhunderts, als Analogie von Daniel 7, 5 eine Baraita an (b. 'Aboda zara 2<sup>b</sup>), in der als das zweite Tier bei Daniel die Perser bezeichnet werden und von diesen gesagt wird, daß sie sich Haare wachsen lassen, wie der Bär. Da es sich um eine Baraita handelt, müssen die Perser der Arsakidenzeit gemeint sein.

<sup>2</sup> Haarabschneiden als Ersatz für das Leben bei den nordbyrischen Christen und den Arabern im Golan und Hamān s. bei Cuatrecasas, *Ursenit. Religion* 189 ff. 192, 4.

<sup>3</sup> Auf eine häufige Anwendung dieser Strafe scheint das Responsum des Gaons Jehuda'i (um 760) hinzuweisen, worin derselbe in einer eigentümlichen Kombination von Strafen folgendes verfügt (im 2<sup>ten</sup> Te il § 329): 'Wenn jemand seinen Nächsten verunet, ist es nicht zulässig, ihn strafflos ausgehen zu lassen, sondern er soll geschlagen und geschoren werden (שָׁחַט וְנִסָּר) und einen Monat fasten; und wenn er sich diesem nicht unterziehen will, wendet man Gewalt an, damit er nicht der göttlichen Strafe verfallt.' Die Vorschrift macht jedoch den Eindruck, daß שָׁחַט im Hithpa'al nicht das vom Gerichte angeordnete Scheren als schwere Strafe, sondern es, wie das Fasten, als auferlegte (Selbst-) Demütigung bezeichnet. Das Responsum Natanaels führt die Responsensammlung שְׁוֵת שֵׁנִי Nr. 45 von dem Gaon Hai (988—1038), dagegen die Sammlung von Gutachten ed. Lyck Nr. 75 und Jehuda





# Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi.

Von

D. H. Müller.

Unter gleichem Titel hat LUDWIG MITTELS in der *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, Rom. Abt., Band xxv, 1904, S. 284—297 einen Artikel veröffentlicht, der gegen die Aufstellungen in meinem Hammurabi-Buch (S. 276—285) gerichtet ist. Er verteidigt darin seine Hypothese bezüglich dieses Rechtsbuches und weist meine Angriffe auf der ganzen Linie zurück.

Ich sehe mich nach einer aufmerksamen Prüfung seiner Gründe bemüssigt, meine Aufstellungen zu verteidigen und die Streitfrage zu vertiefen. Meine Polemik wird eine streng sachliche sein, ich kann es mir aber nicht versagen, auf einige überflüssige Schärfen allgemeiner und spezieller Natur in gleicher Weise zu antworten, wobei ich dem Verfasser Schritt auf Schritt folgen werde.

MITTELS beginnt mit einem Panegyrikus auf das Gesetzbuch Hammurabis, das 'ein strahlendes Licht in das Dunkel einer halbversunkenen Völkergeschichte wirft'. Er erkennt an, daß es zeitlich und räumlich auch den alten Völkern des Mittelmeeres nahe genug steht, um den Gedanken an eine Einflußnahme dieses altbabylonischen Kulturwerkes auf ihre Rechtsentwicklung nahe zu legen.

Soweit stehen wir beide auf gleichem Boden und ich unterschreibe jedes Wort, das MITTELS ausgesprochen hat. Es ist aber nicht jeder frei, der seiner Ketten spottet, und derselbe Forscher, der keine trennenden Schranken zwischen den Völkern anerkennen will,



erinnert sich plötzlich, daß er Romanist ist und setzt sich zur Wehr gegen „den energischsten Vorstoß, der von orientalistischer Seite unternommen worden ist, wobei der Versuch gemacht wird, den Einfluß Hammurabis nicht bloß im hebräischen Recht, sondern auch im römischen Zwölftafelgesetz nachzuweisen“.

Es wäre mir außerordentlich erwünscht gewesen, wenn ein Romanist vom Range Mitrnis', der sich eingehend mit dem griechischen Rechte befaßt hat, in eine Prüfung meiner Hypothese bezüglich des Zwölftafelgesetzes eingetreten wäre. Dies hätte der Sache nur nützen und zur Klärung der Frage viel beitragen können. Leider überläßt dies Mitrnis anderen und beschränkt sich darauf, eine Lanze pro domo zu brechen und die griechischen Einflüsse im syrisch-römischen Rechtsbuch zu verteidigen. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, ebensowenig dagegen, daß Mitrnis sich zur größten Skepsis bekennt (das Bekenntnis ist Gewissenssache), aber wenn er einen Schritt weiter geht und sich im Handumdrehen zum skeptischen Ignorabimus bekennen zu müssen glaubt, so kann ich dies nicht mehr hinnehmen. Ein „skeptisches Ignorabimus“ ist eine contradictio in adjecto. Es haben schon andere mit dem Ignorabimus nicht viel Glück gehabt und es tut nicht gut, solche Dinge nachzuahmen. Ignorabimus ist ein Dogma und skeptische Dogmen sind Unmöglichkeiten.

Nachdem aber Mitrnis zu dem Dogma sich bekennt „auf dem Gebiete, wo die Meinungen der Romanisten durch die Orthodoxie einer Jahrtausendjährigen Tradition gefestigt ist“, verliert er das Recht zur Kritik und ist einem Bibelforscher vergleichbar, der für die freie Forschung eintritt, die aber gegen die Bibel nicht verstoßen darf. Er hat sich also das „strahlende Licht“ selbst abgedreht und das ist seine Sache. Aber wenn man schon ein Dogma hat, darf man nicht ohne weiteres sagen: „zudem ist der Angriff auch in der Durchführung schwächlich“; das muß erst bewiesen werden, und so lange man es nicht prüft und beweist und die Last der Beweisführung anderen zuschiebt, tut man gut, darüber zu schweigen und ich muß Mitrnis seine eigenen Worte, die er an einen anderen richtet, verhalten: „Hätte er meine Schrift wirklich gelesen, statt gegen sie zu polemisieren!“

Während MERTENS also die Verteidigung des Zwölftafelrechtes anderen überläßt, hält er es für geboten, auf dem Gebiet des syrisch-römischen Rechtsbuches, wo nur wenige eigene Sachkenntnis und selbständiges Urtheil besitzen,<sup>1</sup> daher auch eine alseitige Prüfung der aufgestellten Behauptung D. H. MOLLERS nicht mit Bestimmtheit zu erwarten ist,<sup>2</sup> selbst das Wort zu ergreifen.

Er sagt, daß seine These, daß das syrisch-römische Rechtsbuch in seinen nichtrömischen Bestandtheilen auf das hellenische Recht zurückgehe,<sup>3</sup> die er vor mehr als einem Dezennium aufgestellt habe, seither ziemlich allgemein<sup>4</sup> angenommen worden sei. Er bemerkt ferner, daß er die „Möglichkeit eines stellenweise Zutagetretens orientalischer Anschauungen nie völlig ausgeschlossen habe“ und fügt hinzu: „Bei einem im Orient überall verbreiteten Rechtsspiegel wäre diese Erscheinung ja nur natürlich, weshalb denn auch die ganze Vorstellung von einem hier obwaltenden orientalischen Einfluß in früherer Zeit mit jener Sicherheit geherrscht hat, welche den plattesten<sup>5</sup> Ideen in besonderem Maß eigentümlich ist.“

Es hat immer eine Gefahr, ein zweisehnendes Schwert zu haben, weil man sich selbst dabei verletzen kann und dies passiert oft dem geschicktesten Fechter. Wie kann man nur sagen, daß etwas, was erst vor einem Dezennium nachgewiesen wurde, ziemlich allgemein angenommen worden ist, nachdem man erst wenige Zeilen vorher betont hat, daß nur wenige eigene Sachkenntnis und selbständiges Urtheil darüber besitzen? — Und was will die Wendung von den plattesten Ideen besagen? Es ist doch gleichgültig ob eine Idee platt oder sagen wir tief oder erhaben ist, es kommt darauf an, ob sie wahr oder nicht wahr ist. Dadurch, daß etwas selbstverständlich scheint, hat es doch an Wahrscheinlichkeit nicht verloren. Und ist ein Dezennium ein so großer Zeitraum für Ideen, seien sie platt oder tief, daß sie dadurch schon ein Besitzrecht erwerben?

Und sind in der That die Aufstellungen MERTENS' ohne Widerspruch geblieben? Ich erfahre aus diesem Artikel selbst, daß bereits

<sup>1</sup> Von mir gesperrt.



K. VOMT (*Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss.* 1893, p. 210 ff.) sich veranlaßt gesehen hatte, für die mesopotamische Herkunft des syrischen Partikularismus eine Lanze zu brechen, und ich bedauere aufrichtig, dies nicht gewußt zu haben, weil ich sonst die Meinung des hochverdienten Forschers angeführt hätte.

Auch ein anderer großer Kenner des griechischen Rechtes, K. WESSÉLY, sagt ausdrücklich, allerdings erst nach dem Erscheinen meines Buches: ‚Gewiß spricht die innere Wahrscheinlichkeit für MÜLLERS Beweisführung S. 275 ff., daß in dem syrisch-römischen Rechtsbuch an solchen Stellen, die keine genügende Erklärung im römischen Recht haben, Spuren des Einflusses der altsemitischen Gesetze zu erkennen sind, nicht etwa Spuren der griechischen Rechtsentwicklung.<sup>1</sup>‘

Man sieht, daß unter den ‚wenigen, welche eigene Sachkenntnis und selbständiges Urteil darüber besitzen‘, sich zwei gewichtige Stimmen gegen MIRRIS' Hypothese aussprechen.

Ich gehe nun zur sachlichen Polemik über das Verhältnis des syrisch-römischen Rechtsbuches zur hellenischen Gesetzgebung beziehungsweise zu Hammurabi und den orientalischen Quellen über und will hier einer Anregung MIRRIS' gern folgen. Er wirft mir vor, ‚daß ich den entscheidenden Punkt völlig umgehe, nämlich das bekannte Intestaterbssystem des Rechtsbuches‘. Er führt fort: ‚Diesen Hauptpunkt hat jeder anzugreifen, der den orientalischen Einfluß in den Vordergrund stellt, und gerade dieser allein entscheidende Punkt wird von MÜLLER ignoriert etc.‘ (*Zeitschr. d. Sav.-Stiftung* xxv, 293).

Es ist überflüssig, hier die Gründe anzugeben, warum ich gerade diesen Punkt in meiner Arbeit in suspenso gelassen habe, sie sind mehr äußerlicher Natur, es genügt, wenn ich jetzt, bevor ich auf die bereits in Frage stehenden Punkte eingehe, meinen Angriff auf das Intestaterbssystem im Rechtsbuche richte.

Im zehnten Kapitel (*Reichsrecht und Volksrecht*, S. 313 ff.) hat MIRRIS in sehr eingehender Weise das Intestatsrecht des syrischen

<sup>1</sup> *Zeitschr. für die literar. Gymnasien*, 1904, II, Heft S. 143.

Rechtsbuches behandelt. Schon Bauss hatte erkannt, daß diese Bestimmungen aus einer der römischen ganz fremden Rechtswelt herühren müssen<sup>1</sup>, versuchte es mit dem jüdischen Erbrecht zu vergleichen, das Resultat war aber ein unbefriedigendes.

Nach dem übereinstimmenden Urtheile beider Romanisten ist das römische Erbrecht von der Vergleichung auszuschließen. Es konnte also nur das hellenische und jüdische Erbrecht zur Vergleichung herangezogen werden, die ich hinter einander nach dem Vorgange Mitræus' hierhersetze:

### Jüdisches Erbrecht.

(Mitræus, *Reichsrecht* S. 316.)

Nach dem Tode eines Mannes oder einer Frau bilden

1. die erste Klasse die Söhne und ihre Descendenz,
  2. die zweite Klasse die Töchter und ihre Descendenz,
  3. darauf Brüder,
  4. darauf die Schwestern,
  5. dann Vatersbrüder,
  6. dann die Vatersschwestern
- } und deren Descendenz,
7. die Mutter und alle mütterlichen Verwandten sind von der Erbschaft unbedingt ausgeschlossen.

### Griechisches Erbrecht.

(Mitræus, *Reichsrecht* S. 312—20.)

1. Die Söhne (mit Ausschluß der Töchter),
  2. die Töchter (Erbtöchter und deren Descendenz),
  3. die Brüder von Vatersseite,
  4. die Schwestern von Vatersseite,
  5. Vatersbrüder,
  6. Vatersschwestern
- } und deren Descendenz.
7. Ist in allen diesen Klassen kein Erbberechtigter vorhanden, so kommen die Verwandten von der Mutterseite in Betracht.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Gegen die Echtheit dieses Gesetzes sind allerlei Bedenken vorhanden, auch sind über Einzelheiten die Meinungen verschieden. Ich nehme aber die Auf-



Wie man sieht, unterscheiden sich beide Erbrechte nur durch Punkt 7. Nach jüdischem Erbrecht kommen die Mutter und die mütterlichen Verwandten nicht in Betracht, wogegen sie nach hellenischem Recht mangels anderer Erben in das Erbrecht eintreten.

Von beiden verschieden ist das syrische Erbsystem.

(MIRRENS, *Reichsrecht* S. 313—314):

Die Erbfolge geht vor sich nach Erbklassen.

1. Die erste Klasse bilden die Kinder; männliche und weibliche, sie erben gleichmäßig,<sup>1</sup> wobei jedoch P § 1 einen merkwürdigen, später zu erklärenden Zusatz macht. Bezüglich verstorbener Söhne besteht ein Repräsentationsrecht der Enkel, nicht auch bezüglich verstorbener Töchter.

2. „Wenn er aber“, so fährt das Rechtsbuch fort, „stirbt, ohne ein Kind zu haben, so beerbt ihn der Vater des Mannes; lebt sein Vater nicht mehr, so erben gleichmäßig seine Brüder (oder die Söhne verstorbener Brüder L. § 37) und Schwestern.“ Es wird hinzugefügt, daß neben den Geschwistern auch die Mutter ein Kopfteil erhält.

3. „Wenn der Mann stirbt ohne Vater (oder Geschwister), er hat aber Onkel, Brüder seines Vaters, so beerben ihn diese, und wenn er keine Onkel hat, so erben die Söhne der Onkel.“

4. „Wenn das Geschlecht seiner Vater erloschen ist, dann tritt ein das Geschlecht der Söhne seiner Töchter.“

5. „Wenn auch das Geschlecht der Söhne seiner Töchter erloschen ist, so tritt ein das Geschlecht der Söhne seiner Schwestern.“<sup>1</sup>

6. „Und wenn auch dies Geschlecht erloschen ist, so wird herbeigerufen das Geschlecht der Tanten.“

7. „Wenn aber auch das Geschlecht des Vaters von den Weiblichen erloschen ist, dann wird zur Erbschaft gerufen das Geschlecht der Mutter des Mannes.“<sup>2</sup>

stellungen Mirrens<sup>1</sup> ohne weiteres an und überlasse ihm für dieselbe die Verantwortung.

<sup>1</sup> Die Bestimmungen 4 und 5 kommen nur in L. § 37 vor, wogegen sie in L. § 1 sowie in den übrigen Versionen fehlen.

<sup>2</sup> Diese Formulierung stammt aus L. § 104, sonst lautet sie allgemein: „Wenn

MIRREUS (*Reichsrecht* 316) bemerkt in Bezug auf das jüdische System, daß es dem syrischen Rechtsbuche näher stehe als die römische Erbfolgeordnung. Die Unterschiede seien von geringer Bedeutung,<sup>1</sup> sie lassen sich allenfalls durch verschiedene Ausbildung des an sich gleichen Grundgedankens erklären. „Was aber — führt Mirreus fort — entscheidend gegen die Verbindung des syrischen mit dem talmudischen Erbrecht spricht, ist, daß der Talmud das Erbrecht mütterlicher Kognaten mit der größten Entschiedenheit ablehnt,<sup>2</sup> während das syrische Rechtsbuch sie im ausgedehntesten Maß kennt. Dies kann umsoweniger für einen bloß zufälligen Unterschied der Detaildurchführung gehalten werden, als die Begriffe, die man sich über die Kognaten macht, mit der Grundlage und dem Entwicklungsgrade jedes Volkes aufs engste zusammenhängen.“<sup>3</sup>

In Bezug auf das griechische System muß bemerkt werden, daß es selbst nach MIRREUS' Darstellung genau mit dem jüdischen übereinstimmt, nur in Punkt 7 unterscheidet es sich, hierin aber ganz scharf, vom jüdischen Erbrecht und stimmt mit dem des syrischen Rechtsbuches überein. Die Schilderung, welche MIRREUS (*Reichsrecht* 322) von den ersten sechs Punkten des griechischen Erbrechtes gibt, paßt also ganz genau auch auf das jüdische:

„Wie leicht zu erkennen, ist dieses (sc. das attische) Erbrecht nach einem System von Parentelen aufgebaut. Es erben zunächst die Nachkommen des Erblassers selbst (Klasse 1 und 2), dann die Nachkommen seines Vaters (3 und 4), endlich die Nachkommenschaft des Großvaters (5 und 6), wobei jedoch jede Parentel dadurch, daß die

---

keine Männer vorhanden sind, erben die Weiber oder Ähnlich. Die Bestimmungen 4, 5, 7 scheinen eine Anekdote dieses allgemeinen Prinzip zu sein.

<sup>1</sup> Eine Differenz besteht zunächst insofern, als die Töchter und Schwestern erst nach Söhnen und Brüdern, dafür die Descendenten dieser Töchter und Schwestern vor den Brüdern, resp. Vatersbrüdern erben, was sich im syrischen Spiegel umgekehrt verhält.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Von MIRREUS geapport. Ich bitte diese Tatsache und ihre Begründung im Gedächtnis zu behalten.



Männerlinie vor der weiblichen stets bevorzugt wird, in zwei (Halb-) Parentelen (1 und 2, 3 und 4, 5 und 6) zerfällt.<sup>1</sup>

Wenn man genau zusieht, steht das talmudische System dem syrischen — immer abgesehen von Punkt 7 — näher als das hellenische. Um diese Tatsache feststellen zu können, wird es vielleicht gut sein, auf die talmudischen Quellen zurückzugehen, die in dem von Mitræus zitierten sekundären Werke etwas getrübt erscheinen.<sup>1</sup>

Die Mischna Baba Bathra viii, 1 (Fol. 108<sup>a</sup>) lautet:

יש נחלק וינחילין	Manche beerben und vererben,
יש נחלק ולא נחילין	Manche beerben, vererben aber nicht,
נחילין ולא נחלקין	Manche vererben, beerben aber nicht,
לא נחלקין ולא נחילין	Manche beerben weder, noch vererben sie.

אלו נחלקין וינחילין	Folgende beerben und vererben:
אב את הבנים	Der Vater die Söhne,
הבנים את האב	Die Söhne den Vater,
האחין בן האב	Die Brüder vom selben Vater,
נחלקין וינחילין	Sie beerben und vererben.

האיש את אמו	Der Mann seine Mutter,
והאיש את אשתו	Der Mann seine Frau,
ובני אחיות (בן האב)	Die Söhne der Schwestern <sup>2</sup>
נחלקין ולא נחילין	Beerben, vererben aber nicht.

האשה את בניה	Die Frau ihren Kindern,
האשה את בעלה	Die Frau ihrem Manne,
אחיו האם	Die Brüder der Mutter
נחילין ולא נחלקין	Vererben, beerben aber nicht.

האחין בן האם	Die Brüder von der Mutter <sup>3</sup>
לא נחלקין ולא נחילין	Beerben weder, noch vererben sie.

<sup>1</sup> Ich urteile nach Mitræus' Zitaten, das Werk von Simeon habe ich nicht eingesehen.

<sup>2</sup> Die vom selben Vater stammen.

<sup>3</sup> Aber von verschiedenen Vätern.

Die zweite Mischna (fol. 115<sup>r</sup>) lautet:

סדר נחלות בן דא	Die Erbordnung ist also:
איש כי ימות וכן אן לויתקדמות	Wenn ein Mann stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, übertraget die Erbschaft an seine Tochter.
את נחלתו לבתו	
בן קודם לבת	Der Sohn geht der Tochter voran.
כל יוצאי ירכו של בן קודמן לבת	Die Descendenz des Sohnes geht der Tochter voran.
בת קודמת לאחין	Die Tochter geht den Brüdern (des Erblassers) voran.
יוצאי ירכו של בת קודמן לאחין	Die Descendenz der Tochter geht den Brüdern voran.
אחין קודמן לאח דא	Die Brüder (des Erblassers) gehen den Brüdern seines Vaters voran.
יוצאי ירכו של אחין קודמן לאחין	Die Descendenz der Brüder geht den Vaterbrüdern voran.
דא	
זה הכלל כל הקודם בנחלה	Das Prinzip ist: Wer den Vorrang in der Erbschaft hat, dessen Descendenz hat ebenfalls den Vorrang.
יוצאי ירכו קודמן	
דאם קודם לכל יוצאי ירכו	Der Vater geht aber allen seinen Descendenten voran.

Zur ersten Mischna bemerkt die Gemara: Warum steht zuerst ‚der Vater die Söhne‘ und erst dann ‚die Söhne den Vater‘? Man würde das Gegenteil erwarten: 1. weil es der natürliche Lauf der Dinge ist, daß der Vater stirbt und der Sohn ihn beerbt, weshalb wird hier ein Unglücksfall vorausgesetzt, daß der Sohn vor dem Vater stirbt? 2. heißt es ja im Pentateuch ausdrücklich: ‚Wenn ein Mann stirbt und hinterläßt keine Söhne‘; die Mischna mußte sich also in der Formulierung der Bibel anschließen.

Die Gemara antwortet auf diese Frage: Durch die Voranstellung soll angedeutet werden, daß der Vater dem Bruder des Erblassers vorangeht.

Dasselbe Prinzip wird ausdrücklich gegen Ende der zweiten Mischna ausgesprochen. Es wird aber dabei hervorgehoben, daß der Vater des Erblassers nur den Brüdern, nicht aber den Kindern desselben vorangeht.

Damit stimmt das syrische Rechtsbuch vollkommen überein: 2. ‚Wenn er aber stirbt ohne ein Kind zu haben, beerbt ihn der



Vater des Mannes, lebt sein Vater nicht mehr, so erben gleichmäßig seine Brüder und Schwestern.<sup>4</sup>

Während also das talmudische Erbrecht in dieser prinzipiellen Frage vollständig mit dem syrischen Rechtsbuch übereinstimmt, wird das Erbrecht des Vaters im attischen Recht bestritten. MRRIS gesteht dies ohne weiteres zu (*Reichsrecht* 323): „So willkommen die Klarstellung dieses Punktes, insbesondere der Frage nach dem Erbrecht des Vaters behufs der Vergleichung des attischen Intestaterbrechts mit jenem des syrischen Rechtsbuchs sein mußte, so läßt sich doch bei dem gegenwärtigen Stand der Sache eine sichere Entscheidung in dem einen oder andern Sinn meines Erachtens nicht fällen und muß daher dieselbe im Schweben belassen werden.“

In einer Note (*Reichsrecht* 324, Note 1) führt MRRIS die Ansicht RÖXNER an, welcher geneigt ist, für das gortynische wie für das attische Recht die Erbfolge der Eltern in Abrede zu stellen, wofür auf die Analogie des altgermanischen Gedankens: „Es stirbt kein Gut zurück, sondern vorwärts“ verwiesen wird.

Hat RÖXNER Recht, so ist zwischen dem hellenischen und syrischen Erbsystem eine weite Kluft von prinzipieller Bedeutung. Doch darauf legt MRRIS kein besonderes Gewicht, er kann darauf hinweisen, daß der Talmud das Erbrecht der mütterlichen Kognaten mit der größten Entschiedenheit ablehnt und führt in einer Note den talmudischen Spruch an: „Die Familie (Verwandschaft) der Mutter wird für keine Familie angesehen.“ Die Richtigkeit dieser Tatsache gebe ich ohne weiteres zu und trotzdem habe ich die Empfindung, als ob MRRIS alles auf eine Karte gesetzt hat.

Es hat immer etwas Schlimmes, nach sekundären Quellen zu arbeiten und mit dem Talmud hat es ein eigenes Bewandnis. Der Talmud ist kein einheitliches Werk, er ist ein historisches Konglomerat, in dem die verschiedenen Schichten abgelagert sind, wobei die letzte Schichte uns durchaus nicht immer den richtigen Tatbestand gibt. Wer den Talmud zu rechtshistorischen Zwecken verwerten will, der muß den ganzen Gang der Untersuchung und der Diskussion verfolgen können. Wer dies unterläßt, gerät in die Irre.

Die ganze Erbrechtstheorie im Talmud wird auf die Stelle Num. Kap. 27, V. 8—11 aufgebaut, die also lautet:

(8.) Wenn jemand stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, soll ihr seinen Erbbesitz auf seine Tochter übergehen lassen.

(9.) Hat er aber keine Tochter, soll ihr seinen Erbbesitz seinen Brüdern geben.

(10.) Hat er aber keine Brüder, soll ihr seinen Erbbesitz den Brüdern seines Vaters geben.

(11.) Hat sein Vater keine Brüder, soll ihr seinen Erbbesitz seinem nächsten Blutsverwandten aus seinem Geschlechte (seiner Familie) geben; der soll ihn in Besitz nehmen.<sup>1</sup>

In dem letzten Verse deuten die Talmudisten die Worte „nächsten Blutsverwandten“ gegen den einfachen Sinn der Stelle nur auf den Vater des Verstorbenen. Man darf nicht glauben, daß sie aus dieser Stelle das Erbrecht des Vaters abgeleitet haben. Dies bestand, aber sie suchten die Rechtsanschauung durch Hermeneutik mit den Bibelstellen zu verknüpfen, indem sie darauf hinwiesen, daß das Wort „Blutsverwandter“ (אב) vom Vater gebraucht wird. Bei diesen Rechtsgelehrten stand auch das Prinzip fest, daß das Erbrecht der mütterlichen Kognaten abzulehnen sei. Sie stützten diese Anschauung durch einen Vers der Heiligen Schrift, Num. 1, 2 etc. „nach den Familien nach den Häusern ihrer Väter“, woraus also geschlossen wurde, daß die Familie der Mutter gar nicht als Familie angesehen wird.

Obwohl nun diese Rechtsanschauung und Deutung von dem Redaktor der Mischna<sup>2</sup> rezipiert worden ist, so ist sie weit entfernt davon, als die allein gültige angesehen zu werden. Sie mag für die spätere Zeit bei den Juden Gesetzeskraft erlangt haben, für historische und rechtsvergleichende Zwecke darf sie nicht als allein maßgebend betrachtet werden.

In der Tat findet sich im Talmud eine abweichende Auffassung scharf ausgeprägt (Baba Bathra fol. 114<sup>b</sup>):

<sup>1</sup> Er starb 219 n. Chr.



אמר רבי יוחנן שמעון  
 יורשה בן רבי שמעון דבר  
 ירשה האב יורש את בנו ואשה  
 יורשת את בנה שאמר מסורת  
 מקדש מסורת האם לטובה האב,  
 מה משה האב אם יורש את  
 בנו אף משה האב אשר יורשת  
 את בנה.

איתמר ר' חנקל לר' יוחנן  
 בן שמעון ירשה את בנה  
 וירשה את בעלה ואחיו האב  
 מנחליו ולא מנחליו. אמר  
 ליה שמעון איך יורש מי  
 שפא.

R. Johanan sagt im Namen des R. Jahuḏa b. Rabbi Schim'on:<sup>1</sup> Die biblische Vorschrift ist: Der Vater beerbt seinen Sohn und die Mutter beerbt ihren Sohn, denn es steht (Num. 36, 8): 'Und jede Tochter, welche einen Erbbesitz erbt aus den Stämmen Israels', der Stamm (die Familie) der Mutter ist also analog zu behandeln wie die Familie des Vaters. Wie also der Vater seinen Sohn beerbt, so auch die Mutter ihren Sohn.

R. Johanan wendet gegen R. Jahuḏa b. Schim'on ein mit einem Hinweis auf unsere Mischna, wo es heißt: 'Die Mutter vererbt ihrem Sohne, die Frau dem Manne, die Mutterbrüder vererben ihrem Neffen, sie beerben sie aber nicht.' Er antwortete: Ich weiß nicht, wer unsere Mischna tradiert hat.

Es wird in der Diskussion darauf hingewiesen, daß im Prinzip unserer Mischna selbst ein Widerspruch liege, den man dann zu beseitigen sucht. Bei dieser Gelegenheit wird auch die Ansicht einer älteren Autorität angeführt, nämlich des R. Zacharja b. haq-Qassab,<sup>2</sup> daß in Bezug auf die Beerbung der Mutter Sohn und Tochter gleiche Rechte haben. Diese Ansicht des R. Zacharja b. haq-Qassab wird dasselbst Fol. 111\* ausführlich begründet und dabei erzählt, daß verschiedene Autoritäten in Babel in Erbstreitigkeiten nach diesem Rechtsprinzip vorgehen wollten und nur durch die Bedrohung mit dem Banne davon abgehalten worden sind.

Man sieht hieraus, daß allerdings R. Jahuḏa han-Nasi, der Redaktor der Mischna im zweiten Jahrhundert n. Chr., in seiner Kodifikation das Erbrecht der mütterlichen Kognaten beseitigt hat, die Kodifikation des letzten Redaktors blieb aber, wie man sieht, bestritten und man darf daraus keineswegs weitgehende Folgerungen auf die 'Grundlage und den Entwicklungsgrad' des israelitischen Volkes ziehen, oder genauer gesagt: Es liegt darin nur ein Indicium auf den

<sup>1</sup> Sonst nicht bekannt, vielleicht umzustellen: R. Schim'on b. Jahuḏa in dessen Name R. Johanan öfters tradiert, oder dessen Vater (um 150—180 n. Chr.).

<sup>2</sup> Lebte um 40—90 n. Chr.

Entwicklungsgrad zu einer bestimmten Zeit, nicht aber auf die Grundlage.

Auf die Meinungsverschiedenheit in bezug auf das Erbrecht wirft eine Stelle (Baba Bathra fol. 115<sup>b</sup>) helles Licht, sie lautet:

אמר רב הונא אמר רב כל  
האומר תורש בת עם בת הון  
אפילו נשא שמישראל אין  
שומעין לו שאין אלא משה  
צדוקין. דהוא בארבעה  
בעשרים בשבט הבא לדונא  
שהוציאוהו ממצרים וחדש  
עם בת הון. משל להם רבן  
יוחנן בן זבדי אמר להם שומים  
מזן זה לכם. ולא היה אדם  
שהחזירו רבן חזק מוקן אחר  
שהיה בשבט בנימין ואמר.  
ימה בת בני הבא מבח בני  
תורשתי בתי הבא מבח לא  
כל שכן:

קרא עליא את המקראת  
אלה בני וכו' . . . אמר לה  
רבי בנך אתה מורשתי אמר  
לי שומי, ולא חזא תורה  
שלמה שלו כשהיה בטלה  
שלכם מה לבת בני שכן  
יפה כחה במקום ואחין האמר  
בכתי מורשתי מה במקום  
אחין תנאום ואחיה דהם  
קשאווי וים טוב:

R. Huna im Namen von Rab sagt: Wer da behauptet: Die Tochter (des Erblassers) beerbt ihn neben der Tochter des (verstorbenen) Sohnes, unge er auch ein Fürst in Israel sein, gehorcht man ihm nicht; denn dies ist sadduzäische Rechtspraxis. Es heißt nämlich in der Fastenrolle: Am 24. des Monats Tabet kehrten wir zu unserer Rechtspraxis zurück, denn die Sadduzäer behaupteten, daß die Tochter mit der Enkelin (Tochter des Sohnes) gleichmäßig erben<sup>1</sup>. Da trat ihnen R. Jochanan b. Zakkai<sup>2</sup> entgegen und sprach zu ihnen: Ihr Toren, woher wisset ihr dies? Niemand konnte es ihm erklären, bis sich ein Greis erhob und ihn anfuhr und sprach: Wenn ihn die Enkelin, die ihr Recht von seinem Sohne herleitet, beerbt, wie sollte ihn seine Tochter, die direkt ihr Recht auf ihn zurückleitet, nicht beerben?

R. Jochanan antwortete ihm mit einer witzigen Auspielung auf einen Bibelvers. Der Alte aber sprach: Willst du mich damit abtun? — Da sprach R. Jochanan: Tor! Unsere vollkommene Thora hat doch noch soviel Wert als euer leeres Geschwätz. Wenn die Sohnes-tochter selbst den Brüdern ihres Vaters gegenüber ihr Recht behauptet (indem sie neben ihren Vatersbrüdern erbt), wie sollte sie ihr Recht nicht gegenüber der Vaterschwester behaupten, die ja neben ihren Brüdern nicht erbt. So besiegten sie die Sadduzäer und machten diesen Tag zum Festtag (zur Erinnerung an den Sieg).

Die Beantwortung der Frage, welche tiefere politische Motive diesen Streitigkeiten über das Erbrecht zugrunde lagen, gehört nicht



hierher.<sup>1</sup> Man erkennt aber, daß die beiden großen politischen und religiösen Parteien, die Phariseer und Sadduzäer, darin engagiert waren.

Mit der den Phariseern eigentümlichen Konsequenz suchten sie nun das weibliche Erbrecht nach Kräften einzuschränken und als Schlußstein ihres Erbäsystemes proklamierten sie die absolute Ausschließung der weiblichen Kognaten. Ohnehin bewegte sich das mosaische Recht, wie auch andere Rechte unabhängig von demselben, in gerader Linie vom Matriarchat zum Patriarchat; nun kam dazu ein politischer Anlaß und dieser bestärkte die leitende Partei nach Möglichkeit das weibliche Erbrecht einzudämmen.

Kehren wir nun zu unserem Ausgangspunkt zurück, so zeigt es sich, wie gefährlich es ist, alles auf eine Karte zu setzen. MITTREIS bezeichnet das Intestaterbrecht als den ‚Hauptpunkt‘ seines Werkes, den jeder angreifen muß, der den orientalischen Einfluß in den Vordergrund stellen will.

Diese feste Burg des MITTREIS'schen Systemes ruht wieder auf der einzigen Grundlage, auf Punkt 7, daß ‚nach talmudischem Recht die mütterlichen Verwandten von der Erbschaft unbedingt ausgeschlossen sind‘.

Nachdem aber diese Grundlage sich als zu schwach und diese Behauptung als unrichtig erweist, so wankt die Burg und es ist jetzt an der Zeit zu prüfen, ob sie noch durch Stützen wird gehalten werden können oder ob sie ganz zusammenbricht, d. h. mit anderen Worten, es müssen die Konkordanzen zwischen dem attischen und dem syrischen Recht, die MITTREIS (*Reichsrecht* 324 ff.) zusammengestellt hat, geprüft werden.

<sup>1</sup> Vgl. A. GEMORE, *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, S. 143: ‚Den Sadduzäern kam es nur hauptsächlich darauf an, die herodische Familie als legitim darzustellen, die Phariseer beharrten dabei, sie seien Fremdlinge, etc. . . . Die Sadduzäer gründeten ihr Recht des herodischen Hauses auf die Abstammung von Mariamne, der Tochter von Alexandra und der Enkelin Hyrkana, welche, nachdem alle männlichen Nachkommen des hasmonäischen Hauses hinweggerafft waren, das Erbrecht besaß, es dann auf ihren Stamm und dann auf ihre Kinder übertrug etc.‘

1. Als erste und wichtigste Konkordanz bezeichnet MRRHNS die Verbindung von agnatischer und kognatischer Erbfolge, die sich in beiden Rechten (attischem und syrischem) findet, sonst in keinem damaligen Recht nachweislich ist, insbesondere aber vom jüdischen Recht bestimmt abgelehnt wird.

Wir haben bereits gesehen, daß die Verbindung der beiden Erbfolgen nach älteren Autoritäten im jüdischen Rechte bestanden hat und daß die Ausschließung der Kognaten durch eine mächtige politische und religiöse Partei durchgesetzt worden ist.<sup>1</sup>

Ich bin aber in der Lage, dieselbe Tatsache, die Verbindung beider Erbfolgen, bei einer jüdischen Sekte nachzuweisen, welche den Talmud nicht anerkennen wollte und ihre Gesetze auf die heilige Schrift zurückgeführt hat, ich meine die Karäer. Ich will nun hier einige Stellen geben, welche das Erbrecht der Mutter beweisen. Entnommen sind sie dem Werke Eškol hak-Kofer des R. Jahuda Hadasi, welches im 13. Jahrh. verfaßt worden ist, aber durchwegs auf alte Quellen zurückgeht:

(רוב) כרמנא האב ודש

ואם אין ודש האב.

כאשר האב קודם לרשה

לבוז ולקחת נחלותם

ולתעזובם מהאב. כן האב

קודם מכל שאר כאשר נשני

ירשה אם בניה ותחילתה

ליוצאי חרות ה'

(רוב) יורא אם לא עוב אם

ולא יורש אם תחת ידושה

לאסו וליושיה אחרת.

(רוב) יש ברם חלקו הוא

על האב ויש שאמרו ודש

בנה ויש שאמרו לא ודש

והבן כאשר בארש ש' ודש

(252) Wenn der Vater noch lebt, erbt der Vater; wenn nicht, erbt die Mutter.

Wie der Vater bei der Beerbung seiner Kinder den Vorrang hat vor der Mutter, so hat die Mutter den Vorrang vor den übrigen Verwandten (mütterlicherseits), wie No'ni ihre Söhne beerbt hat und sie den Erben vererbt hat.

(255) Nur wenn er (der Verstorbene) weder Vater noch dessen Descendenz hat, fällt seine Erbschaft der Mutter und ihrer Descendenz zu.

(256) Es ist eine strittige Frage, ob die Mutter erbt: Die einen sagen: Die Mutter beerbt ihren Sohn, die anderen negieren dies. Das Richtige ist, was wir bereits gesagt haben. Sie beerbt ihren Sohn soweit

<sup>1</sup> Zugugehen muß werden, daß die Formulierung dieser Bestimmung im attischen Recht und im syrischen Rechtsbuch sehr ähnlich ist (*Reichrecht* 324), man darf aber nicht vergessen, daß diese Formulierung sich nur in einer Rezension und an unrichtiger Stelle (L § 104) findet.



בנה בשמן ומרדכי אבל  
בירדס הארץ אמהא מסבם  
אחר לא חירס.

(רס) לכן והאסאח בסדר  
הדודס נחמם את נחלות  
לשאר הקרוב אליו  
משפחתו חודס כי הא  
מכליל משפחת אמו  
משפחת אביו לעתיד.

Geld und beweglicher Besitz in Betracht kommt, in Bezug auf unbeweglichen Besitz beerbt sie ihn nur dann, wenn sie demselben Stamme angehört.

(260) Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter, so wie die des Vaters gemeint sei.

Bedenkt man, daß einerseits alte talmudische Autoritäten das Erbrecht der Mutter anerkennen<sup>1</sup> und andererseits, daß eine Sekte, welche den Talmud verwirft, und deren Überlieferung — ob mit Recht, möchte ich nicht entscheiden — man mit den Sadduzäern in Zusammenhang bringen will, das Erbrecht der Mutter in so scharfer Weise hervorhebt, so wird man die Formulierung der ersten Konkordanz bei MITHRAS (*Reichsrecht* 324):

Vor allem finden wir in beiden Rechten jene höchst auffällige und sonst in keinem damaligen Rechte nachweisliche, insbesondere vom jüdischen Rechte bestimmt abgelehnte Verbindung der kognatischen Erbfolge mit der agnatischen,<sup>2</sup> objektiv beurteilen können.

2. Die zweite Konkordanz betrifft die Parentelenordnung.<sup>3</sup> Ich habe schon oben darauf hingewiesen, daß in bezug auf die ersten sechs Punkte, also auf die Parentelenordnung, das hellenische Recht genau mit dem jüdischen übereinstimmt. In einem Falle, in bezug auf das Erbrecht des Vaters, steht das jüdische sogar dem syrischen näher als das hellenische.<sup>4</sup>

3. Die dritte Konkordanz bezieht sich auf das *ἀρσένιον πρὸς ἀρσένιον*. Es findet in beiden Rechten ein Vorzug der Männer vor

<sup>1</sup> Manche karäische Autoritäten, darunter R. Joseph al-Bagir (10. Jahrhundert) lassen die Mutter sogar neben dem Vater erben. Daniel al-Komi bestimmt, daß die Mutter (so wie die Tochter) ein Drittel erbt. (Vgl. E. BACHMANN, *Adereth Elijahu, Erlbrecht* Abschnitt 3.)

<sup>2</sup> *Reichsrecht* 325.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 147—148.

den Frauen derselben Klasse statt; und zwar wird dieser Grundsatz mit vollem Bewußtsein ausgesprochen.

Die Tatsache, daß die Männer vor den Frauen beim Erbrecht bevorzugt werden, gelangt auch im mosaischen und im talmudischen Recht zur schärfsten Ausprägung.

4. Die vierte Konkordanz will MITTENS<sup>1</sup> daraus konstruieren, daß er in einer Stelle des Rechtsbuches (L § 37), welche von dem reinen Samen (agnatus) und von dem Geschlecht der Weiber, welches dem Erdreiche gleicht (cognatus) handelt, den Einfluß der griechischen Naturphilosophie erkennen will. Auch der Talmud bezeichnet die Frau als „ewiges Erdreich“.<sup>2</sup> Die Gleichung liegt so nahe, daß man daraus kaum irgendwelche Schlüsse auf die Entstehung des Erbrechtes zu ziehen berechtigt ist.

Von diesen Konkordanzen bleibt also wenig übrig. Dort wo die Konkordanzen passen, betreffen sie nicht nur das attische, sondern in gleicher Weise das talmudische Recht, höchstens daß hier und da in der Formulierung und in den Phrasen griechische Art zum Ausdruck kommt, was ja nicht wundern darf, da das Original in griechischer Sprache geschrieben war. Stimmt aber das attische Recht mit dem talmudischen Punkt für Punkt überein, wo haben wir den Beweis, daß das syrisch-römische Intestatrecht hellenischen und nicht vielmehr orientalischen Ursprunges ist?

5. Nun kommt aber bei MITTENS ein fünfter Beweisgrund (*Reichsrecht* 327), „das Erbrecht der Töchter“, und hiermit müßten wir in die Polemik ein, die ich gegen MITTENS eröffne und die er abzuwehren gesucht hat.

Es handelt sich um den §.1 des Gesetzes, dessen verschiedene Formulierungen in den Handschriften von London und Paris, sowie in der arabischen und armenischen Version hier gegeben werden:

<sup>1</sup> *Reichsrecht* 326.

<sup>2</sup> Vgl. Synhedrin 74<sup>b</sup> *אם את שפא דא דא* von „Eater was ewiges Erdreich“ was so erklärt wird: „Die Frau hat eine passive Rolle und so wie der Erbhoden zum Hecken bestimmt ist, so auch die Frau.“



## I.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und er hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie gleichmäßig.

Wenn er aber ein Testament schreiben will, so läßt er seine Kinder erben nach seinem Belieben; aber einer jeden seiner Töchter gibt er ihre Mitgift, soviel auf eine jede kommt von drei Unzien seines Besitzes; denn diese drei Unzien werden von Gesetzeswegen auf alle Kinder des Mannes verteilt; aber die übrigbleibenden neun (Unzien) läßt er seine Kinder erben wie er will.

Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so kann er es.<sup>1</sup>

## P.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie seine Besitztümer gleichmäßig, indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.

Wenn er aber ein Testament für seine Kinder schreiben will, so läßt er sie erben nach seinem Belieben; jeder aber von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.

## Arm.

Wenn ein Mann stirbt ohne Testament und hinterläßt männliche und weibliche Kinder, so erben sie gleichmäßig.

Wenn er aber ein Testament schreibt, so läßt er seine Kinder erben wie er will. Jeder einzelnen seiner Töchter gibt er ihren Teil, d. i. einen (entsprechenden) Teil von drei Teilen (Unzien) des Besitzes und aus neun Teilen

## Arab.

Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so sollen sie gleich erben.

Wenn er aber ein Testament schreibt, so soll er seine Kinder erben lassen, wie er wünscht, aber jeder einzelnen von seinen Töchtern soll er ihre Aussteuer geben. Er soll sein Vermögen in Viertel teilen.

Wenn er dann von seinem Vermögen eine barmherzige Stiftung machen will, so stiftet er sie mit einem Viertel, dann bestimmt er für seine Töchter ein Viertel für ihre Aussteuer. Mit den übrigen drei Vierteln kann er machen was er will und seine Kinder erben lassen, wie er wünscht.

Wenn aber die sämtlichen Kinder des Mannes die drei Viertel seines Vermögens erben

## Arm.

## Arab.

konstituiert er die Erbschaft für seine Söhne nach seinem Belieben. Wenn er aber seinen Söhnen mehr geben will, so kann er es.

und er seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so ist ihm dies gestattet.<sup>1</sup>

So abweichend diese Versionen voneinander sind, so kann über den Sinn des Grundtextes kein Zweifel sein:

1) Alle Versionen stimmen darin überein, daß wenn ein Mann stirbt ohne ein Testament zu schreiben und Kinder hinterläßt, männliche und weibliche, sie gleich erben.<sup>2</sup>

2) Schreibt er aber ein Testament, so läßt er seine Kinder erben nach Belieben.

3) Seinen Töchtern muß er aber mindestens ihre Mitgift oder ihren Pflichtteil geben, der nach römischem Rechte darin besteht, daß ein Viertel seines Vermögens unter alle Kinder gleich verteilt wird.<sup>3</sup>

4) Die übrigen drei Teile seines Vermögens läßt er seine Kinder erben, wie er will.<sup>4</sup>

5) Eine *Crux interpretum* bildet der letzte Satz (London): „Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr (Bruss und Mirreus

وان يكون جميع اولاد الرجل يرثون ثلاثة ارباع ماله وان هو احب ان ينهد بقائه شيئا كان ذلك مباحا له

<sup>2</sup> Der auffallende Zusatz in P läßt sich vielleicht mit einer karäischen Bestimmung in Einklang bringen, doch darüber später.

<sup>3</sup> Hier liegt eine Vermischung zweier Rechte vor, weil nach römischem Recht die Tochter kein Anrecht auf die *dos* hat, sondern nur auf einen Pflichtteil, den man sich größer als die *dos* dachte. In der arabischen Version ist eine Glossa eingedrungen, daß der Erblasser auch eine barmherzige Stiftung machen kann, ferner sieht es so aus, als ob ein Viertel des Vermögens nur für die Töchter bestimmt ist, was aber unrichtig ist.

<sup>4</sup> In P ist auch diese Bestimmung weggelassen, sie ist im Grunde überflüssig, weil sie ja schon im ersten Satze des Abschnittes (2) enthalten ist. — Die armenische Version läßt die drei Viertel unter die Söhne verteilen, was falsch ist, da dies dem ersten Satze des Abschnittes widerspricht. Indessen kann das armenische Wort wie das syr. *benayyil* sowohl ‚Söhne‘ als ‚Kinder‘ bedeuten.



fügen ein: „als den Pflichtteil“) zu geben wünscht, so kann er es.“

In meinem Hammurabi-Buch S. 281 ff. habe ich diese Stelle behandelt und mich in Gegensatz zu MIRRIS gestellt. Es ist nötig diese Stelle ganz hierher zu setzen, weil ich daran nicht ein Wort zu ändern habe:

„In diesem Zusatz, der von BRUNS als „höchst überflüssig“ weil selbstverständlich erklärt wird, will MIRRIS Spuren der griechischen Rechtsentwicklung erkennen. Er erinnert daran,<sup>1</sup> „daß die griechische Sitte die Tochter neben den Söhnen nicht erben ließ, sondern mit einer meist wohl verhältnismäßig geringen Mitgift (bei großem Vermögen ein Sechstel des Sohnesanteiles) von der väterlichen Erbschaft abzufinden pflegte“. Erst im 4. Jahrhundert<sup>2</sup> soll den Töchtern ein gleiches Erbrecht neben den Söhnen verliehen worden sein, dabei hätte die alte hellenische Sitte noch ihre Kraft behalten und die Väter dafür Sorge getragen, daß die Töchter als Mitgift nur ihr Pflichtteil erhielten. „Um aber ja die Meinung auszuschließen, daß er den Töchtern ein Mehr gar nicht geben dürfe, wird noch ausdrücklich hinzugefügt, daß auch dem nichts entgegenstehe.“

Offen gestanden, finde ich nicht, daß „der sonderbare unlogische Gedankengang“ dieser Stelle durch die Hypothese MIRRIS in „eine ganz klare und vernünftige Darstellung“ verwandelt worden ist. Wenn wirklich die Töchter ein gleiches Erbrecht neben den Söhnen hatten und die Väter durch das Testament die Töchter in ihrem Erbrecht beschränken wollten, so ist der Zusatz erst recht überflüssig. Er ist so selbstverständlich wie möglich, und zwar „nicht

<sup>1</sup> Reichrecht 329 oben.

<sup>2</sup> MIRRIS (S. 327 unten) sagt: „Diese mit den Brüdern gleiche Stellung war ihr (der Tochter) jedoch, wie später zu zeigen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach erst frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert verliehen worden.“ Diese Angabe reduziert sich darauf, daß MIRRIS später den Nachweis zu führen versucht, daß im 4. Jahrhundert n. Chr., und zwar vielleicht vom Kaiser Konstantin herührend, Zusätze gemacht wurden, daß also Zusätze ins 4. Jahrhundert zu setzen sind. Für die spezielle Tatsache finde ich bei MIRRIS nicht den Schatten eines Beweises.

nur für einen an die römische Denkweise gewöhnten Juristen“, sondern für jeden Menschen. Das neue Gesetz stellt nach Mitteris die Töchter in bezug auf die Erbschaft gleich, warum sollten nun die Väter ihnen nicht mehr als den Pflichtteil (d. h. den entsprechenden Anteil von einem Viertel des väterlichen Vermögens) geben können? Die Sache lag ja vollkommen in der Hand des Vaters, weil er, wenn er kein Testament gemacht hat, die Tochter dem Sohne gleichstellen konnte.

Mir scheint hier ein merkwürdiges Mißverständnis vorzuliegen. BRUNS und MITTERIS fassen den kurzen Zusatz in L. unrichtig auf. SACHAU hat ganz richtig:

„Falls er aber seinen Töchtern etwas mehr zu geben wünscht, so kann er es.“

BRUNS nimmt ohne weiters an, daß das „mehr“ sich auf den Pflichtteil bezieht und hält dann den Zusatz mit Recht für überflüssig. MITTERIS tritt hier in die Fußstapfen BRUNS' und fügt schon in Klammern „als den Pflichtteil“ hinzu. Dies steht aber in keiner Handschrift!

Der Sinn des § 1 ist aber: Wenn der Vater stirbt, ohne ein Testament gemacht zu haben, erben die Söhne und die Töchter gleich. Wird aber ein Testament gemacht, so muß der Vater den Töchtern die Mitgift, beziehungsweise den Pflichtteil geben, d. h. er muß ein Viertel seines Vermögens unter alle Kinder gleich verteilen. Die übrigen drei Viertel verteilt er beliebig, er kann sie ganz den Söhnen zuwenden, dann sind die Söhne bevorzugt; er kann sie aber auch unter alle Kinder gleich verteilen, in welchem Falle Söhne und Töchter gleich bedacht sind, genau wie in dem Falle, wenn er kein Testament gemacht hätte. Er kann aber auch — und dies besagt der Zusatz — den Töchtern etwas mehr geben (als den Söhnen!); in diesem Falle haben die Töchter einen größeren Anteil als die Söhne.

Daß dieser Zusatz nicht überflüssig ist, glaube ich, wird jedermann zugeben. Durch die richtige Deutung dieses Zusatzes wird aber der Beweisführung MITTERIS' eine starke Stütze entzogen, weil ja der Hinweis auf das griechische Recht nicht mehr paßt.



Ein weiterer Punkt, der hier zu besprechen ist, betrifft das Vorkommen der „Mitgift“ (neben dem Pflichtteile!).

Das Vorkommen der Mitgift ist von großer Wichtigkeit, weil die Tochter nach römischem Recht kein Anrecht auf die *dos*, sondern nur auf einen Pflichtteil hatte, den man sich größer als die *dos* dachte,<sup>1</sup> und MRR<sup>2</sup> legte darauf das größte Gewicht, weil er hierin den Einfluß des griechischen Rechtes erkennen will.

In der Tat stimme ich ihm hierin bei, daß dieser Paragraph zwei Rechtssysteme widerspiegelt, das ältere, in dem die Mitgift eine Rolle spielte und das jüngere römische, in welchem der Pflichtteil die *dos* verdrängt hat. Wenn er aber einfach den orientalischen Einfluß ablehnen zu müssen glaubt, weil „nach orientalischem Rechte die Mitgift überhaupt kein bestimmtes Herkommen ist“, so ist er hierin in einem Irrtum befangen.

Fassen wir das Gesagte zusammen, so ergibt sich, daß die Töchter einen gleichen Erbanteil wie die Söhne hatten und es liegt, nachdem der Zusatz richtig verstanden worden ist, kein Grund vor, anzunehmen, daß es früher anders gewesen ist. Ist nun dadurch, daß die Töchter neben den Söhnen erben, das Rechtsbuch in einen scharfen Gegensatz zum griechischen Rechte getreten, so muß darauf hingewiesen werden, daß Hammurabi ausdrücklich den Töchtern (allerdings einer bestimmten Kategorie derselben) einen gleichen Anteil wie den Söhnen zuspricht, und zwar dann, wenn sie nicht bereits durch die Mitgift zu Lebzeit des Vaters abgefertigt worden sind (§ 180).

Freilich bekommen andere Töchter, die als Geweihte in die Tempel eintraten, nur den dritten Teil des Kindesanteiles (§§ 181 und 182), aber gerade hierin könnte man irgend eine Beziehung zu der Glosse in P zu § 1 finden, für die MRR eine Analogie aus der Inschrift von Gortyn gesucht hat.

Ich gebe zu, daß ein Beweis für den Zusammenhang dieser Bestimmungen des syrischen Rechtsbuches mit Hammurabi nicht er-

<sup>1</sup> Barus *Syrisch-römisches Rechtsbuch* S. 182 und Note 1.

bracht ist, aber die Beziehungen sind nicht schwächer als die von Mirreis mit dem griechischen Rechte vermuteten.<sup>1</sup>

Mirreis antwortet mir nun in seiner Kritik also:<sup>2</sup> „Diesen Schlußsatz „falls er aber seinen Töchter etwas mehr geben will, so kann er es“ hatte ich (in Übereinstimmung mit Bruns) dahin verstanden: Falls er seinen Töchtern etwas mehr geben will als den Pflichtteil, so kann er es; und ich hatte das in Zusammenhang gebracht mit der Regel des griechischen Rechts, daß die Tochter neben Söhnen nichts bekommt als die Mitgift; durch diese gilt sie als abgefunden. Diese Beziehung auf das griechische Recht ist dem Verfasser freilich unlieb; er hat die Bemerkung zur Hand, daß hier „ein merkwürdiges Mißverständnis“ vorliegt und der richtige Sinn dieser Stelle sei: „Falls er seinen Töchtern mehr zu geben wünscht als seinen Söhnen, so kann er es.“

Ich bedaure aufrichtig die gereizte Stimmung und Ausdrucksweise Mirreis'. Nicht weil mir die Beziehung auf das griechische Recht unlieb war, sondern weil ich sie für unrichtig (Mirreis würde sagen: für durchaus falsch) hielt, habe ich sie bestritten und bestreite sie auch jetzt. Auch den weiteren Ausdruck „er hat die Bemerkung zur Hand“ muß ich scharf abweisen. Wir, Mirreis und ich, haben doch mit einander keinen Prozeß und sind beide keine Advokaten, welche die Sache ihrer Klienten um jeden Preis verteidigen müssen, sondern haben beide das Bestreben die Wahrheit zu finden, man darf daher nicht durch solche Wendungen die bona fides auch nur leise und andeutungsweise in Frage stellen.

Zur Sache selbst sagt Mirreis:

„Daß aber das Gesetz wirklich den von mir bezeichneten Sinn hat, geht schon aus dem Wortlaut hervor. Das „etwas mehr“ muß sich doch auf irgend einen bereits genannten Begriff beziehen. Nun sind aber die Söhne als solche — wenigstens in Sachau's Über-

<sup>1</sup> *Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgesch.*, Bd. XXV S. 294 sub. Nr. 6.  
*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* XIX, Bd.



setzung — gar nicht genannt; genannt ist bloß die Mitgift, und daß auf diese sich das „etwas mehr“ bezieht, wird ganz deutlich in P., wo es heißt: „Jeder von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.“<sup>1</sup>

Ich begreife vollkommen, daß MRRAS ohne weiteres BRUNS folgend, früher „etwas mehr als die Mitgift“ übersetzt hat; das kann jedem passieren, daß man ausgetretenen Spuren folgt. Daß er aber jetzt, nachdem der einfache Sinn (der oft am schwersten zu finden ist) gefunden worden ist, sich sträubt denselben anzuerkennen, ist mir unverständlich.

Zunächst hat es MRRAS unterlassen, die ganze Frage auf ihren inneren Gehalt zu prüfen und meine Gründe in dieser Beziehung zu widerlegen. Er versucht durch eine ganz äußerliche Textesinterpretation meinen Angriffen zu entgehen. Gut, ich will auch darauf antworten.

„Das „etwas mehr“ muß sich auf irgend einen bereits genannten Begriff beziehen, nun sind aber die Söhne gar nicht genannt, genannt ist bloß die Mitgift und das „etwas mehr“ muß sich demnach auf die Mitgift beziehen“.

Der Satz ist streng logisch aufgebaut, er besteht aus zwei Prämissen und einem Schluß, ist aber trotzdem unrichtig. „Die Söhne“ werden nicht genannt, aber „die Kinder“ werden genannt und das „etwas mehr“ kann und muß sich demnach auf „die (männlichen) Kinder“ oder auf „die anderen Kinder“ beziehen, die sich als Gegensatz zu den Töchtern von selbst ergeben.

Auch die Berufung auf P. hat keine Beweiskraft. Es heißt da: „Jeder aber von seinen Töchtern gibt er ihre Mitgift und was ihm sonst beliebt.“<sup>1</sup> P. hat die Angabe über die Verteilung des Vermögens in Unzien (ein Viertel und drei Viertel) weggelassen, und hebt nur hervor, daß den Töchtern (mindestens) die Mitgift gegeben werden muß, aber auch sonst „alles, was er will“, eventuell also auch mehr als den männlichen Kindern. Zu beachten ist, daß

<sup>1</sup> Wörtlich:  $\text{לֹא־יָדָע} \text{לֹא־יָדָע}$  „und alles, was er will“, das „sonst“ ist ungenüßlicher Zusatz des Übersetzers.

hier nicht steht wie im Londoner Text und im Arabischen „etwas mehr“, was in dieser gekürzten Version irreleitend hätte sein können.<sup>1</sup>

Damit sind die Einwendungen Mitrans<sup>1</sup>, so weit sie sich auf die äußerliche Textesinterpretation beziehen, wie ich glaube, gebührend abgewiesen worden. Die inneren Gründe, die für meine einfache Deutung des strittigen Satzes sprechen, hat Mitrans gar nicht berührt. Ich kann ruhig auf die oben angeführte Stelle aus meinem Hammurabi-Buch verweisen. Nur in der schon angeführten Note bemerkt er gegen mich:

„Wenn MÖLLER 282 meine Bemerkung, daß dadurch der scheinbar unlogische Gedankengang der Stelle klar wird, damit bekämpft, daß er diesen so verstandenen Zusatz überflüssig findet, so bin ich daran unschuldig, wenn er übersieht, daß es von jeher Leute gegeben hat, denen man das an sich Selbstverständliche erst klar machen muß.“

Ich leugne nach wie vor, daß „der sonderbare unlogische Gedankengang“ dieser Stelle durch die Hypothese Mitrans<sup>1</sup> in „eine ganz klare und vernünftige Darstellung“ verwandelt worden ist, wie er behauptet hat. Der unlogische Gedankengang bestand ja eben darin, daß der Zusatz überflüssig war. Was früher „überflüssig“ war, ist nach Mitrans<sup>1</sup> Hypothese „erst recht überflüssig“, und von einer „klaren und vernünftigen Darstellung“ ist da keine Spur. Damit also, daß es Leute gibt, denen man Selbstverständliches erst klar machen muß, hat Mitrans in keiner Weise seine unrichtige Behauptung gerechtfertigt.

Demnach bleibt also meine Behauptung (S. 283), daß, nachdem der Zusatz über das Mehr, welches die Töchter empfangen können,

<sup>1</sup> Mitrans wirft in einer Note (S. 296) die Frage auf, ob nicht das Wort „Kinder“ in der unmittelbar vorhergehenden Stelle soviel bedeutet wie „Söhne“: bei Pannier (*Zeitschr. der Soc.-Stift.* 23, 116) ist es tatsächlich übersetzt mit „filii“. Dann wäre aber geradezu gesagt, daß die vom Pflichtteil freien drei Viertel der Erbschaft nicht den Töchtern zuzuwenden sind, sondern den Söhnen“. Darauf ist zu erwidern, daß im arabischen Text in allen Fällen wo SACHAU „Kinder“ übersetzt hat, *awlad* (d. h. Kinder) steht, also auch hier. Im syrischen Text steht allerdings *benayya*, welches sonst „Söhne“ heißt, in diesem Stücke aber immer für „Kinder“ gebraucht wird. Die Übersetzung PANNIER ist also sachlich unrichtig.



richtig verstanden sei, kein Grund zu der Annahme vorliegt, daß es früher anders gewesen sei — gegen *Mirriss* — zu Recht bestehen.

Wenn nun *Mirriss* in seiner schroffen Art, die deswegen nicht überzeugender wirkt, meinen Hinweis auf *Hammurabi* 180 und 181 als „neuerlich falsch“ bezeichnet, so muß ich ihm das Recht absprechen, das, was er nicht versteht, als falsch zu bezeichnen. Es ist richtig: *Hammurabi* 180 und 181 geben der Tochter, welche sich dem Tempeldienst geweiht hat, nur den Nießbrauch an einem Kindes-  
 teil, das Eigentum bleibt den Söhnen. Wer den Geist dieses Gesetzes kennt, muß wissen, daß damit die Tochter in bezug auf die Erbschaft vollkommen dem Sohne gleichgestellt worden ist; da aber der Tempel die Tochter nicht beerben kann, so fällt ihr Eigentum nach ihrem Tode den Brüdern zu. Ich habe einfach diese Prämisse ausgelassen, die ein Jurist vom Range *Mirriss'* sich leicht hätte ergänzen können — anstatt dessen findet er, „daß mit unrichtig angegebenen Tatsachen argumentiert wurde“ — ein Vorwurf, den ich entschieden zurückweisen muß.

Einen noch konkladenteren Beweis dafür, daß nach dem alten Rechte *Hammurabis* männliche und weibliche Kinder gleichmäßig erben, leite ich jetzt aus den Paragraphen 181 und 182 ab. Da wird gesagt, daß gewisse den Göttern geweihte Töchter, die in noch engere Beziehung zu dem Tempel treten als die im § 180 erwähnten, nur ein Drittel ihres Kindesanteils (*aplāti-sa*) erben, u. zw. die einen nur die Natznießung (§ 181), die anderen dem Gotte *Marduk* geweihten auch das Eigentum (§ 182), weil diese letzteren in einem so engen Verhältnis zum Tempel stehen, daß sie gewissermaßen expatriert und der Familie ganz entfremdet werden.

Der Umstand nun, daß diese Töchter den dritten Teil ihres Kindesanteils bekommen, beweist, daß der Kindesanteil der Tochter dem des Sohnes gleich ist. Wer trotzdem noch daran zweifeln will, verweise ich auf § 191, wo einem verstoßenen Adoptivsohne ebenfalls ein Drittel seines Kindesanteiles (*aplāt-zu*) zugesprochen wird, und wir wissen, daß Adoptivsöhne einen gleichen Anteil wie leibliche Söhne erhielten.

Daß also Söhne und Töchter nach Hammurabi gleichmäßig erben ist damit mit absoluter Sicherheit festgestellt.

Meine Ausführungen über das Erbrecht der Töchter in meinem Hammurabi-Buch habe ich mit folgenden Worten geschlossen: Ich gebe zu, daß ein Beweis für den Zusammenhang dieser Bestimmungen des syrischen Rechtsbuches mit Hammurabi nicht erbracht ist, aber die Beziehungen sind nicht schwächer als die von *Mittels* mit dem griechischen Rechte vermuteten.<sup>1</sup> Man wird mir zugedenken, daß diese streng sachliche und anspruchslose Ausdrucksweise ein klein wenig von der *Mittels*'schen absticht. Die Differenz zwischen *Mittels*' und meiner Auffassung ist keine geringe: *Mittels* nimmt an, daß die Abweichung vom attischen Recht eine spätere Neuierung war und sagt: Diese mit den Brüdern gleiche Stellung war ihr (der Tochter) jedoch, wie später zu zeigen ist, aller Wahrscheinlichkeit nach erst frühestens im vierten nachchristlichen Jahrhundert verliehen worden.<sup>2</sup>

Dagegen habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß die Gleichstellung der Tochter mit dem Sohne auf altorientalische Rechtsbestimmungen zurückgehe, konnte aber hierfür nur die schon zitierten Stellen aus Hammurabi anführen. Zwischen Hammurabi und Kaiser Konstantin liegen Tausende von Jahren und die beiderseitigen Beweise reichen nicht aus, eine sichere Entscheidung herbeizuführen.

Ich bin aber jetzt in der Lage, meine Position zu verstärken und wieder ist es das karäische Erbrecht, welches mir die nötigen Hilfsmittel dazu bietet. Während dieses Erbsystem in bezug auf das Erbrecht der Mutter und der mütterlichen Descendenz von dem rezipierten talmudischen Recht abweicht, stimmt es mit diesem darin überein, daß die Tochter, respektive die weibliche Linie überhaupt erst dann erbberechtigt wird, wenn die männliche erloschen ist — aber die karäische Überlieferung kennt eine abweichende Rechtstheorie, die mit dem syrischen Rechtsbuch übereinzustimmen scheint.<sup>3</sup> Ich setze diese wichtige Stelle aus dem *Eskol-hak-kofer* hierher:

<sup>1</sup> Im *Aderseth Elijah* des *Elijah Bescuzi* (*Erbrecht* Abschnitt 2) wird dieser Punkt eingehender besprochen. Ich gebe hier das Wesentliche:



(רמב"ם הל"א ט"י טאמ"ד כ"י)  
 תבט תירש עם חסן וחד  
 או תירש שליטה מאד  
 הנהו האבות לא אמר כלום  
 מה הבאור יותר אם בן  
 ירשו כל שאר עם שאר יתרו:  
 והחזרה לא בארזה הבאור  
 אכן אם סברו היה ראוי  
 לאמר בסוף איש כי ימות  
 נתתם את זולתו לבנו ולבתי  
 בזה הדבור, אם היה בן  
 מדין באורך ובדעתך בזה  
 או היו טהלים יתר בעלמך:  
 ואחר שלא אמר בזה  
 חרופה נפלה על דבן ועל  
 יצאי דבני של בן: אבל אם  
 אין שיצאי דבני של בן דבן  
 דבן חרש ועש של בן קדמה  
 דבן בחורק: ואם אין דבן  
 כח תשוב חרופה לאבות:

(152) Wer da sagt: „Die Tochter erbt gleichmäßig mit dem Sohne, oder sie erbt den dritten Teil von dem, was die Eltern hinterlassen haben,“ der behauptet Unrichtiges. Wenn es sich so verhielte, müßten alle Verwandten gleich erben. Die Schrift aber sagt dies nicht, sie hätte in seinem Sinne sagen müssen: „Wenn jemand stirbt, sollt ihr seinen Erbseitz dem Sohne und der Tochter geben.“ Man hätte dann gewußt, daß beide (Sohn und Tochter) gleichmäßig erben.

Nachdem die Schrift aber *es* nicht *so* sagte, fällt die Erbschaft dem Sohne und seiner Descendenz zu. Wenn der Sohn keine Descendenz, Kinder oder Kindeskinde hat, kommt die Tochter an die Reihe. Und wenn sie keine Tochter haben, dann fällt die Erbschaft den Eltern (des Verstorbenen) zu.<sup>1</sup>

Darin stimmen die Mehrheit unserer Gelehrten überein, daß der Sohn der Tochter in der Erbschaft vorausgeht . . . Manche aber behaupten, daß die Töchter neben den Söhnen erben . . . u. zw. erben nach R. Josef den Schönden (Anfang des 11. Jahrh.): Söhne und Töchter gleichmäßig . . . Er berief sich dabei auf R. David b. Bo'az han-Nasi. Und also sagt R. Daniel al-Komai (Anfang des 10. Jahrh.): „Und manche sagen, daß die Tochter nur ein Drittel von der Erbschaft bekommt.“ In ähnlicher Weise äußert sich auch R. Ahron b. Elijah in seinem Werke Gan Eden.

Diese Äußerungen sind deswegen wichtig, weil in ihnen datierte Nachrichten vorliegen, die auf die bestkühnsten Lehrer der Karäer zurückgehen. Daß diese sie nicht erst erfunden, sondern traditionell überkommen haben, braucht wohl kaum gesagt zu werden.

<sup>1</sup> Auch darüber spricht sich Adoreth Elijah a. a. O. Abschnitt 3 ausführlich aus: „Was aber das Erbrecht der Wurzeln (d. h. der Eltern) betrifft, so herrscht darüber eine Meinungsverschiedenheit. Manche sagen, daß nur der Vater erbt, die Mutter aber nicht. Dies ist die Ansicht der Rabbaniten und einer Autorität der Karäer. R. Ahron der Verfasser der „Miluhez, (eines Bibel Kommentars) läßt die Mutter nach dem Vater erben. R. Daniel al-Komai dagegen behauptet, daß die Mutter nur ein Drittel bekomme, so wie die Tochter. Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheidet, daß Vater und Mutter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.

Wie man sieht, steht der Verfasser auf demselben Rechtsstandpunkt wie der Talmud, aber eine abweichende Rechtsanschauung hat existiert, welche die Tochter dem Sohne in bezug auf die Erbschaft gleichgestellt hat — ganz wie im syrischen Rechtsbuch. Interessant ist ferner der weitere Zusatz: „oder sie erbt den dritten Teil,“ was auffallend mit dem Zusatz in P. § 1 übereinstimmt: „indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.“

Merkwürdig ist auch der Unterschied, der zwischen Sohn und Tochter gemacht wird, insofern bei Söhnen das Repräsentationsrecht der Descendenz des Sohnes hervorgehoben wird, wogegen bei der Tochter nur sie erwähnt wird, ihre Descendenz aber nicht;<sup>1</sup> endlich läßt der Verfasser auf die Tochter, wie das syrische Rechtsbuch, den Vater folgen.

Könnte man die karäische Überlieferung quellenmäßig bis in die ältesten Zeiten verfolgen, so hätten diese Parallelen einen viel größeren Wert. Wir können dies aber nicht und sind nur auf Vermutungen angewiesen, die allerdings einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit haben. Die älteste Nachricht, die uns vom Stifter der Sekte, von 'Anan, erhalten ist, klingt sehr zweideutig, und es ist schwer bestimmte Schlüsse daraus zu ziehen. Sie lautet:

(יבן) בעדא דאבא בן  
ובת וכל דעם לפעך להם  
קדמים בירושה:

הא דליבא בן ובת ופעך  
דרכיהן אבא בעדאן וכל

(252) Wenn Sohn und Tochter und deren Kinder  
vorhanden sind, haben sie den Vorrang in bezug  
auf die Erbschaft.

Sind Sohn und Tochter und deren Descendenz nicht  
vorhanden, so folgt ihnen der Vater (des Ver-

<sup>1</sup> Eine Analogie dazu bietet jetzt R. 1, 1 (bei Mitræs „Über drei neue Hes.“ S. 52) der, wenn der ohne Testament verstorbene Erblasser keine Kinder hinterlassen hat, die Eltern erben läßt.

Dieses einfach für falsch zu erklären, wie Mitræs tut, liegt kein Grund vor.

<sup>2</sup> Indessen ist möglich, daß die Weglassung der Descendenz bei den Töchtern unabsichtlich geschehen ist; denn aus den weiteren Auseinandersetzungen schälet hervorzuheben, daß auch die Descendenz der Tochter repräsentationsfähig war. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß in bezug auf das Repräsentationsrecht der Töchter zwei divergierende Anschauungen vorliegen, von denen also die eine mit dem syr. Rechtsbuch übereinstimmen würde.



יְהוֹשֻעַ בֶּן־נָחֵם

storbenen) und dessen Descendenz in der Erbschaft.

יְהוֹשֻעַ בֶּן־נָחֵם

Dann der Vater des Vaters und dessen Descen-

יְהוֹשֻעַ בֶּן־נָחֵם

denz usw.

Einen neuen Beweis für meine Auffassung und gegen Mitrnis kann ich aus einer sehr merkwürdigen Stelle über die Erbschaft bei Philo (Tischerndorf, *Philonea* S. 41) beibringen:<sup>1</sup>

Ἡμετέροις δὲ ἐν ἀπολευθύνει ἐνέχ-  
εται, προκὰς ἐνὶ ζώντων ἐν τῶν γε-  
νέων μὴ εὐνοιομένης, κατακερτεῖσθαι  
τοῖς ἀρσενίοις.

„Wenn Mädchen unverheiratet zu-  
rückbleiben, ohne daß die Eltern bei  
ihren Lebzeiten eine Mitgift für die-  
selben festgesetzt haben, so sollen sie  
ein gleiches Erbe mit den Söhnen  
erhalten.“

Dadurch ist mit einem Schlage die Hypothese Mitrnis', daß die Gleichstellung der Töchter von Konstantin (4. Jahrh. n. Chr.) herrührt, die ohnehin auf schwanker Basis ruhte, endgültig beseitigt. Philo kann diesen Satz nicht aus der Halacha,<sup>2</sup> aber auch nicht aus dem griechischen Recht genommen haben, das ja nach Mitrnis eine schnurstracks entgegenlaufende Bestimmung enthielt — er muß sie also aus dem alten Volksrecht herübergenommen haben, das in Syrien erhalten war und die Juden auch nach Alexandrien begleitet hat. Wir haben jetzt eine starke Kette (Hammurabi — Sadduzäer — Philo — talmudische Überlieferung — syrisches Rechtsbuch), die Mitrnis nicht sobald wird zerreißen können.

Die Tatsache, daß das karäische Recht, welches in bezug auf das Erbrecht der Mutter mit dem syrischen Rechtsbuch übereinstimmt, auch eine alte Autorität anführt, welche die Gleichstellung der Tochter mit dem Sohne vertritt, dabei auch eine ähnliche Glosse wie P. hat und daneben auch in bezug auf das Präsentationsrecht des Sohnes im Gegensatz zur Tochter mit dem syrischen Rechtsbuch

<sup>1</sup> Auf diese wichtige Stelle hat mich Prof. Dr. A. Büchman aufmerksam gemacht. Man findet sie zuerst angeführt und mit dem talmudischen Rechte verglichen in *Philo und die Halacha* von Dr. BENJAMIN RITTER S. 96.

<sup>2</sup> D. h. aus dem talmudischen Rechte.

übereinzustimmen scheint, ist jedenfalls höchst beachtenswert und spricht gewiß nicht zugunsten der Hypothese *Mirreus*'.

6. *Mirreus* (*Reichsrecht* 330 ff.) sucht die Glosse in P, indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen<sup>1</sup> aus dem griechischen Recht also zu erklären: 'Das syrische Rechtsbuch nun ist . . . zur gleichen Erbberechtigung aller Kinder übergegangen. Dennoch . . . ist es sehr wohl möglich, daß der Zusatz bei P, Rudimenten des älteren griechischen Rechtes entstammt.' Meiner ganz vage ausgesprochene Vermutung, daß der dritte Teil bei Ham. (§ 181 u. 182) 'in irgend einer Beziehung zu der Glosse in P. § 1 stehen könnte', hat *Mirreus* einen besonderen Abschnitt<sup>1</sup> in seiner Widerlegung gewidmet. Ich gebe sie ihm um so leichter preis, als diese Glosse eine interessante Analogie in der karäischen Überlieferung hat, kann mich aber von der Richtigkeit seiner Vermutung nicht im geringsten überzeugen. *Mirreus* selbst bezeichnet sie nur als Möglichkeit.

7. Eine weitere 'stärkere und sehr wertvolle' Konkordanz zwischen beiden Rechten will *Mirreus* in dem Noterbsystem erkennen. In meinem Hammurabi-Buch S. 284 besprach ich diesen Punkt und sagte also:

<sup>1</sup> Vgl. *Zeitschr. der Sac.-Sift.* S. 296 Nr. 7. Die Stelle im Ar. lautet: Die Kinder, männliche und weibliche, erben gleichmäßig, 'indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen'. *Mirreus* bemerkt mit Recht, daß bei Hammurabi von dem Drittel ihres Kindesanteiles die Rede ist und stellt das Verhältnis bei Hammurabi 4:1 und im syrischen Rechtsbuch 2:1 fest. Man darf aber nicht vergessen, daß der Zusatz im Ar. in Widerspruch mit der vorangehenden Bestimmung steht, daß die Kinder, männliche und weibliche gleichmäßig erben. Man darf also annehmen, daß etwas ausgefallen sei und man könnte die Stelle etwa so ergänzen: [Eine bestimmte Kategorie von Töchtern bekommt nur ein Drittel ihres Kindesanteiles] 'indem die männlichen [von den Kindesanteilen ihrer Schwestern, außerdem was sie schon als Söhne bekommen hatten] zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen'.

Ist die Ergänzung richtig, so stimmt Ar. genau mit Hammurabi überein. Ich halte allerdings diese Lösung für nicht sehr wahrscheinlich, aber immerhin nicht für unmöglich. Man sieht aber daraus, daß mit der algebraischen Berechnung *Mirreus*' die Sache nicht endgültig entschieden ist.



„Was MIRREIS über das syrische Noterbrecht sagt, ist vollkommen richtig. Er bezeichnet als den Kernpunkt desselben den § 9 der Londoner Handschrift . . .

Er stellt auch alle Stellen zusammen, welche beweisen, daß die Kinder die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind.

Hierin hat er unzweifelhaft recht. Daß dies aus dem römischen Rechte nicht erklärt werden kann, darin stimmen BRUNS und MIRREIS überein.

Wenn aber MIRREIS diese ganze Erscheinung aus dem griechischen Rechte erklären will, indem er sagt: „Eine Enterbung im römischen Sinne ist den Griechen absolut fremd; nur die bei Lebzeiten des Vaters unter Einwilligung der staatlichen Autorität durchgeführte feierliche Verstoßung vermag dem ungeratenen Kinde das Erbrecht zu nehmen!“ so möchte ich dagegen auf Hammurabi § 168—169 hinweisen, wo es ausdrücklich heißt, daß der ungeratene Sohn nur durch richterlichen Spruch verstoßen werden kann. Daß die Erbschaft den Kindern zufällt, und daß sie die notwendigen Erben des väterlichen Vermögens sind, geht mit einer nicht mißzuverstehenden Deutlichkeit aus dem Gesetze Hammurabis hervor!“

Darüber schweigt MIRREIS in seiner Gegenkritik ganz und man darf wohl sagen: *qui tacet consentire videtur*.

8. Was hier MIRREIS über Syr. L. § 37 sagt,<sup>1</sup> ist so problematisch und enthält so viele unbewiesene Behauptungen, die zum Teil einander widersprechen, daß ich mich auf eine Kritik derselben nicht einlassen will.

Nur einiges sei zur Charakterisierung der Beweisführung hervorgehoben. Es handelt sich darum: „Wenn der Großvater die Söhne seiner Tochter anstatt seine Brüder oder Brudersöhne durch Testament als Söhne seines Hauses einsetzen lassen will, so darf er es.“ MIRREIS bemerkt dazu: „Dieser Wendung liegt nämlich unverkennbar der Gedanke zugrunde, daß in dem Erben die Familie der

<sup>1</sup> *Reichsrecht* S. 339 ff.

Verstorbenen fortlebt. Auch das ist meines Erachtens eine Spur, die zum griechischen Recht hinführt.<sup>4</sup>

Ich will gern die Möglichkeit zugeben, daß der angedeutete Gedanke zugrunde liegt, warum aber soll die Spur gerade zum griechischen Rechte führen? Der Sinn einer jeden Nachkommen- und Erbschaft ist wohl der gleiche und die Spur kann ebenso in das semitische, wie in das römische Recht führen, wie der Verfasser selbst es durch die Worte zugibt: „An und für sich ist freilich die bezeichnete Vorstellung dem römischen Recht durchaus nicht fremd.“

Die schwerwiegenden Bedenken, welche nach Mitræus gegen den römischen Einfluß sprechen, scheinen mir gar nicht stark in die Waagschale zu fallen. Der Umstand, daß ja anerkanntermaßen wenigstens das Intestatsrecht des Spiegels auf ganz unrömischen Anschauungen beruht, kann für Mitræus schon deshalb nicht von entscheidender Bedeutung sein, weil er ja selbst (*Reichsrecht* 342 ff.) im syrischen Intestatsrecht Abweichungen vom attischen nachweisen will, die auf die Einwirkung des römischen Rechtes zurückgehen sollen.

Ebensowenig ist er berechtigt zu dekretieren, daß semitische Anschauungen hier angeschlossen sind. Sein Beweis, daß das syrische Intestaterbrecht mit dem jüdischen nichts zu tun habe, ist, wie wir oben gesehen haben, hinfällig geworden, da das talmudische Recht in sechs Punkten genau (auch nach Mitræus) mit dem attischen (wie es Mitræus formuliert hat) übereinstimmt und im 7. Punkt, wie ich oben nachgewiesen habe, in alter Zeit übereingestimmt hat. Auch die Behauptung, daß die Institution des Testaments den orientalischen Rechten von Haus aus fremd ist, scheint mir durchaus nicht sicher zu sein.

9. Im neunten Abschnitt (S. 342 ff.) behandelt Mitræus die Diskrepanzen, die sich bei der Vergleichung der attischen und syrischen Parentelenordnung ergeben. Sie sind durchaus nicht so untergeordneter Natur, als Mitræus anzunehmen scheint. Mitræus formuliert die Differenzen folgendermaßen:



1) „Nach dem syrischen Recht erben Töchter und Schwestern mit den Söhnen und Brüdern zusammen; nach attischem erst nach ihnen.

2) Nach syrischem Recht erbt die Mutter neben den Geschwistern; nach dem attischen Erbfolgegesetz geschieht derselben keine Erwähnung.

3) Das syrische Recht schließt die Descendenz der Töchter und Schwestern von den agnatischen Linien aus und verweist sie hinter dieselben, wo sie in zwei selbständige Klassen der Descendenz den Tanten und der gesamten übrigen Kognition vorgehen; während nach attischem Recht die Descendenz vorverstorbenen Töchter und Schwestern kraft Repräsentationsrechtes vor den männlichen Seitenverwandten weiteren Grades — Brüdern respektive Oheimen — erbt.

MIRREUS macht nun den Versuch „die fremdartige Herkunft der Abweichungen“ aus dem römischen Rechte zu erklären. Die Beweisführung ist eine höchst gekünstelte, wobei er sich durch die verschiedenartigsten Schwierigkeiten, die ihm auf dem Wege begegnen — so z. B. daß er gewisse Stellen des Rechtsbuches, die ihm nicht passen, für ungenau erklären muß (S. 347 oben) — von seinem Vorsatze nicht ablenken läßt.

Ich möchte — als Nichtjurist — MIRREUS auf diesen verschlungenen Pfaden nicht folgen und überlasse die Prüfung dieses äußerst gewagten Aufbaues berufeneren Fachmännern. Sehen wir aber, wohin uns die Hypothese führt und was wir durch sie gewonnen haben. MIRREUS zieht das Facit seiner Untersuchung, indem er sagt (S. 352 ff.):

„Nehmen wir es hiernach als glaubhaft an, daß der Einfluß des römischen Rechts es war, welcher, indem er den kognatischen Tochter- und Schwesterkindern das Erbrecht in den ersten Parentelen benahm, gleichzeitig diese Töchter und Schwestern selbst in die Klasse der Söhne und Brüder versetzte und der Mutter ein Erbrecht einräumte, so brauchen wir nur diese Korrektur im syrischen Erbrecht wieder rückgängig zu machen, und wir erhalten

sofort ein System, welches mit dem attischen Erbrecht aufs allerge-  
 nauenste übereinstimmt.

### Athen.

Erbklasse	1	Söhne . . . . .	und Descendenz,
"	2	Töchter . . . . .	" "
"	3	Vater (?)	
"	4	Brüder . . . . .	" "
"	5	Schwestern . . . . .	" "
"	6	Vatersbrüder . . . . .	" "
"	7	Vatersschwestern . . . . .	" "
"	8	Mütterliche Verwandte.	

Unbedingtes Nöterbrecht der Kinder.

Theorie vom reinen Samen.

### Syrien.

Erbklasse	1	Söhne . . . . .	und Descendenz,
"	2	Töchter . . . . .	" "
"	3	Vater	
"	4	Brüder . . . . .	" "
"	5	Schwestern . . . . .	" "
"	6	Vatersbrüder . . . . .	" "
"	7	Vatersschwestern . . . . .	" "
"	8	Mütterliche Verwandte.	

Unbedingtes Nöterbrecht der Kinder.

Theorie vom reinen Samen.<sup>1</sup>

So weit MRRAS. Ich möchte da nichts weiter tun als das Para-  
 digma des jüdisch-talmudischen Erbsystems hiorhersetzen:

### Jüdisch-talmudisches Erbrecht:

Erbklasse	1	Söhne . . . . .	und Descendenz,
"	2	Töchter . . . . .	" "
"	3	Vater (ohne Fragezeichen!)	
"	4	Brüder . . . . .	" "
"	5	Schwestern . . . . .	" "



- Erbklasse 6 Vatersbrüder . . . und Descendenz,  
 „ 7 Vatersschwestern . . „ „  
 „ 8 Mütterliche Verwandte.  
 Unbedingtes Noterbrecht der Kinder.<sup>1</sup>

Wenn wir also MITTEIS zugeben, daß die Erbfolgeordnung des syr. Spiegels nichts ist, als ein durch spätere, in römischem Sinn erfolgte Reformierung verdorbenes griech. Intestaterbsystem sei — so bleibt doch die Frage offen, nachdem MITTEIS dieses Erbsystem in seiner ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt hat, warum es denn gerade griechischen Ursprunges sein muß; ferner muß die Frage aufgeworfen werden, woher denn die so merkwürdige Übereinstimmung zwischen dem jüdisch-talmudischen und attischen Recht kommt? Wenn MITTEIS das ayrische Erbrecht in seiner Entstellung durch künstliches Verfahren soweit herrichtet, daß es dem attischen gleich wird, so muß er doch die vollständige Identität des jüdisch-talmudischen mit dem attischen anerkennen. Die große Differenz, welche beide getrennt hat, ist nach meinen quellenmäßigen Ausführungen beseitigt, und die beiden Rechte sind ganz identisch. Wenn sich in Syrien ein Erbrecht findet, das (nach MITTEIS) ad vocem mit beiden Rechten übereinstimmt, so bleibt die Sache mindestens zweifelhaft, aus welchem von beiden Rechten es hervorgegangen ist.

Gegenüber der MITTEIS'schen Hypothese von der Einwirkung des römischen Rechts auf das griechische Erbsystem in Syrien scheint mir die Annahme BRUNN' (S. 316), daß der ganze Partikularismus auf altsyrischem Landesrecht beruhe, eine starke Berechtigung zu haben. Was MITTEIS (*Reichsrecht* 354) gegen diese Annahme einwendet, reicht durchaus nicht hin sie zu erschüttern. Altsyrisches Landrecht weist aber auf die Quelle des vorderasiatischen Rechts, auf Babylon zurück und da kommt uns das babylonische Recht und der Kodex Hammurabi zu Hilfe, und aus diesem sind wir imstande die beiden ersten Differenzpunkte zu erklären, durch welche

<sup>1</sup> Wegen des Noterbrechtes der Kinder, sowie bezüglich der Theorien vom reinen Samen ist schon oben gehandelt worden.

sich das syrische vom attischen (bezw. talmudischen) Rechte unterscheidet.

Schon B. MUSSNER (*Beiträge zum altbabyl. Privatrecht*, S. 16) sagt über das Erbrecht folgendes: „Nach dem Tode des Vaters fiel das Vermögen an seine Frau, welche es weiter verwaltete; jedoch hatten die (großjährigen?) Kinder das Recht, ihren Vateranteil herauszufordern. Für diesen Fall aber sind sie befriedigt und können keine Ansprüche mehr auf einen Anteil an dem Vermögen der Mutter machen (Str. Warka 35). Wenn die Mutter sich nicht zur Herausgabe des Vateranteiles verstand, stand es den Kindern jedenfalls frei gegen sie zu prozessieren (Bu. 88—5—12, 37, 160).“

Erbberechtigt waren alle Kinder des Verbliebenen, leibliche wie adoptierte (Str. Warka 30; Bu. 88—7. 12, 703).<sup>4</sup>

Daß die Frau nach dem Tode des Mannes die Verwaltung des Hauses übernommen hat, geht aus § 177 hervor, wo für den Fall der Wiederverheiratung der Witwe eine gerichtliche Intervention und Übergabe des Inventars an die Frau und den zweiten Mann angeordnet wird. Dies setzt voraus, daß sie früher ohne weiteres die Verwaltung des Hauses hatte, selbstverständlich solange die Kinder minderjährig waren.

Damit stimmt auch § 137 überein, wo für den Fall der Scheidung die Frau als Verwalterin des ihr und ihren Kindern zugesprochenen Gutes eingesetzt wird, wobei es ausdrücklich heißt: „Sobald sie ihre Kinder aufgezogen hat, wird sie, nachdem ihr von allem, was ihre Kinder erhalten, ein Anteil wie der eines Sohnes gegeben wird, der Mann ihres Herzens heiraten.“

Man sieht also daraus, daß sie als die natürliche Vertreterin ihrer minderjährigen Kinder angesehen worden ist, und daß sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe einen Anteil wie den eines Sohnes erhielt.

Auch nach dem Tode des Mannes erhielt sie in gewissen Fällen einen Anteil wie den eines Sohnes, wie es im § 172 heißt:

„Wenn ihr Mann ihr eine Morgengabe nicht gegeben hat, erhält sie, indem man ihr die Mitgift auszahlt, von der Habe ihres Mannes einen Anteil wie ein Sohn.“



Wie also im syrischen Recht die Mutter neben den Geschwistern erbt, so auch bei Hammurabi.

Daß Söhne und Töchter gleichmäßig erben, scheint aus der oben aus MEISSNER angeführten Stelle hervorzugehen, wo einfach Kinder steht.<sup>1</sup> Hammurabi hat allerdings keine ausdrückliche Bestimmung darüber, aber im § 180 heißt es: „Wenn der Vater seiner Tochter, einer (Tempel-) Braut, oder der (Gott geweihten) Buhbinne keine Mitgift gegeben hat, wird sie nach dem Tode des Vaters, indem sie vom väterlichen Besitz einen Anteil wie ein Kind erhält, ihn, so lange sie lebt, nutzen; da ihr Nachlaß ihrem Bruder gehört.“

Diese dem Tempeldienst geweihten Frauen dürfen keine Kinder haben, ihr Nachlaß fällt also ihren Brüdern zu, deswegen hat sie nur die Nutznießung. Daß sie aber genau denselben Teil erhält wie ein Sohn, beweist, daß die Kinder, männlich oder weiblich, gleichmäßig erben.<sup>2</sup>

Die beiden ersten Differenzen zwischen dem syrischen Recht einer- und dem griechisch-talmudischen andererseits lassen sich also aus dem babylonischen Recht erklären, das in Syrien Jahrtausende lang geherrscht und weder vom griechischen, noch vom römischen ganz verdrängt werden konnte.

Die dritte Differenz kann ich vorderhand aus dem babylonischen Rechte nicht erklären — aber einige Andeutungen sind schon oben gemacht worden, daß eine ähnliche Rechtsanschauung vielleicht von einer karäischen Autorität vertreten wurde.<sup>3</sup> Keineswegs genügt diese Diskrepanz, die Hypothese MARRAS' zu retten.

Nach diesen Ausführungen wird, wie ich glaube, MARRAS sich nicht mehr darüber beklagen, „daß ich den entscheidenden Punkt umgehe, nämlich das bekannte Intestaterbsystem des syrischen Rechtsbuches“.

<sup>1</sup> Indessen ist mir nicht recht sicher ob hier MEISSNER mit Recht „Kinder“ statt „Söhne“ schreibt.

<sup>2</sup> Den noch konkludenteren Beweis aus den Paragraphen 181, 182 und 191 vgl. oben S. 164.

<sup>3</sup> Vgl. oben S. 167.

Ich gehe jetzt an die Besprechung der Einwendungen, die *MITTEIS* gegen meine Aufstellung vorgebracht hat, soweit es nicht bereits in den bisherigen Ausführungen in Verbindung mit dem Intestatsrecht geschehen ist. *MITTEIS* hat seine Einwendungen unter a—c und 1—9 rubriziert, ich halte dieselben Rubriken bei, führe die Stellen aus meinem Hammurabi-Buch an und lasse die Polemik *MITTEIS'* nach ihrem wesentlichen Inhalt folgen, die ich dann mit meinen Glossen begleite.

## A.

## Hammurabi § 1—4 (Deut. 19, 19).

L. § 71 (S. 21 Ar. 114, Arn. 119): Wenn er aber (der Ankläger) nicht beweist, wird er bestraft gemäß derselben Anklage, mit der verklagt war derjenige, der die böse Tat begangen haben sollte.

*BRUNS* (S. 235): Die Strafe der Talion für falsche Anklagen findet sich gesetzlich zuerst im Jahre 373 in einem Gesetze von Valentinian I., später mehrfach auch im justinianischen Rechte. Im einzelnen kam sie freilich auch schon früher vor, z. B. Suet. Oct. 32.

Mit Rücksicht darauf, daß die Strafe der Talion für falsche Anklagen ein Grundprinzip des altsemitischen Rechtes ist und die Fassung dieses Paragraphen stark an Hammurabi und noch mehr an Exodus anklingt, darf man wohl semitischen Einfluß entweder auf das syrisch-römische Rechtsbuch selbst, oder was noch wahrscheinlicher ist, auf dessen römische Quellen vermuten.<sup>1</sup>

Wenn *MITTEIS* findet, daß gleich die erste Zusammenstellung mit Bestimmtheit abgelehnt werden muß, und daß sie keiner Widerlegung bedarf, so ist dies Geschmacksache. Ich habe darauf hingewiesen, daß die Strafe der Talion für falsche Anklage ein Grundprinzip des semitischen Rechtes ist und daß die Fassung des Paragraphen stark an Hammurabi und noch mehr an Exodus erinnert. Darüber verliert *MITTEIS* kein Wort, die Tatsachen bleiben aber bestehen, wenn man sie auch ignoriert. Trotz dieser Tatsachen sagte ich ausdrücklich: „Man darf wohl semitischen Einfluß entweder auf das syrisch-römische Rechtsbuch oder, was noch wahrscheinlicher ist, auf dessen römischen Quelle annehmen.“



MITTMER wagt nicht einmal gegen meine letzte Aufstellung zu polemisieren, ist aber mit der Bemerkung zur Hand: 'Hier handelt es sich nicht darum, über die Vorquelle des römischen Rechts Rätsel zu raten, sondern darum, die unmittelbare Quelle der syrisch-römischen Rechtsbücher aufzufinden und für diese ist mit allgemeinen Perspektiven nichts getan.' Ich dagegen glaube, daß in meiner Zusammenstellung mehr Wahrheit und Wahrscheinlichkeit steckt als in manchen Zusammenstellungen MITTMER', und daß mir die Vorquelle des römischen Rechtes gerade so wichtig ist wie die des syrischen Rechtsbuches, mußte MITTMER doch aus meinem Hammurabi-Buch wissen.

### B.

#### „Hammurabi § 14 (Exod. 21, 16).“

Ar. 120, S. 112: Die Kinderdiebe, seien sie Sklaven oder Freie, befehlt unser Gesetz zu töten.

BRUNS (S. 244): Der Diebstahl von Kindern, den Ar. hier anführt, bildet im römischen Rechte zwar kein besonderes Verbrechen, doch wurde die Wegnahme von Knaben zur Unzucht mit dem Tode bestraft.

Der Zusatz in der arabischen Version ist höchst merkwürdig, weil er nahezu wörtlich mit Hammurabi übereinstimmt und sehr wohl aus dem altsemitischen Rechte geflossen sein kann.<sup>1</sup>

MITTMER bemerkt dazu: 'Daß gerade an diesen Fall (Wegnahme von Knaben zur Unzucht) gedacht ist, ergibt der sonstige auf Päderastie bezügliche Inhalt des Paragraphen.' Dann hätte dies ausdrücklich stehen müssen; da es aber nicht steht, so liegt eine andere Vorschrift oder eine Verschärfung der römischen vor, was sehr wohl auf das altsemitische Gesetz zurückgehen kann.

### C.

#### „Hammurabi § 7 und § 9—12.“

I. § 70 (S. 72): Diejenigen Männer und Weiber, welche von Sklaven gestohlene Sachen annehmen, sollen dem Herrn derselben das Vierfache zahlen. Ar. § 39 befehlt das Gesetz die Zurückgabe derselben und das Vierfache.

BRUNS (S. 244): Die Strafe des Vierfachen ist hier sehr auffallend.

Auch diese Bestimmung erklärt sich am besten aus dem semitischen Rechte, wo der Käufer (Hehler) nach Hammurabi das Fünffache zahlen muß. Die Differenz zwischen den Rezensionen L und Ar., welche letztere aus einer von L. unabhängigen Quelle stammt, erklärt sich einfach daraus, daß in der einen Handschrift die Revindikation des Gestohlenen nicht ausdrücklich angeführt worden ist.<sup>1</sup>

Dazu bemerkt MIRREIS: „Indessen ist die bei BRUNS fehlende romanistische Erklärung des Passus mittlerweile bereits von FRANKE (in dieser *Zeitschrift* 23, 106) aus Gai. 3, 194 gegeben worden; daß der Spiegel dabei altes, zu seiner Zeit gar nicht mehr praktisches Recht vorträgt, ist keine unerhörte Erscheinung; vgl. *Reichsrecht und Volksrecht* 346, Note 1.“ Die Stelle 346 ist eine der schwächsten und unglücklichsten der MIRREIS'schen Beweisführung. Wenn dies die Stütze sein soll, sieht es um das Gestützte schlecht aus. Mindestens mit gleichem Rechte kann hier ein altes semitisches Gesetz, das in Syrien stets in Gebrauch geblieben zu sein scheint, angewendet worden sein!

MIRREIS bemerkt zu den folgenden Fällen: „Besonders interessant sind mir aber die „Parallelstellen“ gewesen, welche entweder Abweichendes oder das gerade Gegenteil besagen.“ — Mir auch, weil man daraus oft mit größerer Sicherheit schließen kann.

## 1.

## Hammurabi § 15—20.

L. § 49 (S. 16): Wenn jemand einen Sklaven aufnimmt, der nicht ihm gehört, wissend, daß es ein Sklave ist, und er wird angeklagt, so befiehlt das Gesetz, daß der, der ihn aufgenommen, in die Sklaverei gezogen wird.

BRUNS (S. 215): Die Strafe der Sklaverei, die hier auf die Aufnahme und Aneignung fremder Sklaven gesetzt ist, findet sich in unseren bisherigen Rechtsquellen nicht.

Die Strafe der Sklaverei kann sehr wohl eine mildere Form der Todesstrafe sein, welche bei Hammurabi für dasselbe Vergehen angedroht wird.<sup>2</sup>

Daß ein römisches Gesetz dieses Inhalts nicht überliefert ist, gibt auch MIRREIS zu. Wenn er aber die Einflußnahme des baby-



ionischen Rechtes nicht für wahrscheinlich hält, weil die Strafe eine mildere geworden ist, so verkennt er eben den Einfluß der Zeit, welche die Sitten der Menschen mildert.

## 2.

## „Hammurabi § 148.

L. § 115 (S. 35): Wenn jemand eine Frau nimmt und es trifft sie ein Leiden des Körpers . . . und er will sie entlassen und eine andere nehmen, so schuldet er ihr ihre  $\pi\epsilon\pi\upsilon\eta$  und ihre  $\delta\omega\epsilon\pi\acute{\alpha}$ . Wenn er aber wegen ihrer alten Liebe sie nicht entlassen will, so muß er ihr besondere Wohnung und Unterhalt gewähren nach ihrem (der  $\pi\epsilon\pi\upsilon\eta$  und  $\delta\omega\epsilon\pi\acute{\alpha}$ ) Maße, weil nicht nach ihrem Willen das Leiden die Frau betroffen hat.

Baurs (S. 282): Die Entscheidungen der beiden Paragraphen (114 und 115) entsprechen den Prinzipien der obigen Gesetze (über das Dotalrecht), doch haben sie wohl nicht ausdrücklich darin gestanden, sondern sind nur als Konsequenzen daraus gezogen . . . Eigentümlich ist noch der Schlußsatz des § 115, daß der Mann, wenn er bei körperlicher Krankheit der Frau sie ‚wegen ihrer alten Liebe nicht entlassen will‘, ihr dann standesgemäß Unterhalt gewähren muß. Dieses ‚muß‘ nimmt sich neben der alten Liebe sonderbar aus.

Vergleicht man damit den angeführten Paragraphen bei Hammurabi, wo zuerst gesagt wird, daß die kranke Frau nicht verstoßen werden darf und im Hause des Mannes wohnen und lebenslänglichen Unterhalt bekommen muß und erst dann der Fall ins Auge gefaßt wird, wenn sie im Hause nicht bleiben will, so ist an der ursprünglichen Formulierung nichts auffälliges. Das syrische Rechtsbuch hat nun in erster Reihe die römische Dotalbestimmung betont und den alten Usus nachhinken lassen, woraus sich die ungeschickte Fassung erklären läßt.

MIRREIS nimmt willkürlich an: 1) daß es sich um ein zur Isolierung zwingendes Leiden wie Lepros etc. handelt, wovon in keinem der beiden Gesetze die Rede ist; es handelt sich aber nur um ein Leiden, das den ehelichen Verkehr unmöglich macht. 2) daß für den Fall, daß er sich von der Frau nicht scheidet, er eine zweite

Ehe nicht schließen darf,<sup>1</sup> und will daraus einen Unterschied zwischen Hammurabi und dem syrischen Rechtsbuch konstruieren. Wenn der Mann eine andere Frau nicht heiratet, was zwingt ihn, der ersten besondere Wohnung und Unterhalt zu gewähren, sie kann ja ruhig in seinem Hause bleiben.

Trotzdem gebe ich zu, daß die Vergleichung dieser beiden Stellen nicht ganz sicher ist.

## 3.

## „Hammurabi § 150.“

L. 14 (S. 6): [Mann und Frau dürfen einander eine *šapāz* nicht verschreiben]. Wenn aber einer dem anderen etwas verschreibt und er bestätigt es im Sterben durch das Testament, so ist es gültig; wenn es aber also nicht geschieht, so ist es ungültig.

Bruce (S. 191): Die Ungültigkeit der Schenkungen unter Ehegatten ist bekanntes altes römisches Recht. Sehr auffallend ist aber, daß zur Konvaleszenz der Schenkung beim Tode eine ausdrückliche Bestätigung durch Testament erfordert wird, da doch bereits durch Caracalla bestimmt war, daß stets von selber Konvaleszenz eintrete, wenn der Schenker, ohne die Schenkung widerrufen zu haben, vor dem Beschenkten sterbe.

Die Bestimmung Caracallas stimmt mit dem Gesetze Hammurabis überein und die abweichende Vorschrift des syrisch-römischen Rechtsbuches läßt sich daraus nicht erklären.<sup>2</sup>

Hier hat mich Mirreus gründlich mißverstanden und seine ganze Polemik richtet sich nicht gegen mich, sondern gegen sein Mißverständnis. Ich habe gesagt, daß die Vorschrift des Caracalla, welche die Schenkung zur Lebzeit zwar nicht unbedingt anerkennt, aber die Konvaleszenz nach dem Tode des Schenkers (auch ohne testamentarische Bestätigung) eintreten läßt, stimme darin mit Hammurabi überein, daß die Schenkung, die bei Lebzeiten gemacht worden ist, deren Gültigkeit aber erst beim Tode des Mannes eintritt, nicht

<sup>1</sup> Ob er eine zweite (kirchliche) Ehe schließen darf oder nicht, möchte ich nicht bejahen, aber auch nicht absolut verneinen; daß er aber eine zweite Frau in welcher Form immer daneben haben kann, geht aus L. § 35 (Mirreus Nr. 4) hervor.



angefochten werden darf. Ich fügte ausdrücklich hinzu, daß daraus (d. h. weder aus Hammurabi noch aus Caracallas Vorschrift) die abweichende Vorschrift des syrisch-römischen Rechtsbuches sich nicht erklären läßt.<sup>1</sup>

Wie mir nun MERTENS die Behauptung in den Mund legen konnte, daß L. 14 nach MÜLLER mit dem Gesetz von Hammurabi, nicht aber mit dem römischen Recht übereinstimmen soll,<sup>2</sup> ist mir ganz unbegreiflich!

## 4.

## Hammurabi § 170.

L. § 35 (S. 12): Wenn ein Mann Kinder hat von einer Frau ohne *qzpyh* und er will ein Testament schreiben und sie erben lassen, so erlaubt es ihm das Gesetz. Er kann es, indem er ihnen im Testament aus schreibt und bekunnt, daß sie seine Kinder sind. Wenn er ihnen aber als Fremden die Erbschaft zuschreiben will, so kann er schreiben wie er will.

L. § 36: Wenn ein Mann zwei Frauen hat, eine erste ohne *qzpyh* und er hat Kinder von ihr, und eine andere in gesetzmäßiger Weise und hat auch von ihr Kinder, ob sie alle gleichmäßig erben? —

Der Mann kann sie gleichmäßig erben lassen, indem er sie, die Kinder der Frau ohne *qzpyh*, Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt, dennoch aber sie zusammen mit seinen Kindern zu Erben machen will.

Wenn er aber nicht ein Testament macht, so erben die von der Frau mit Mitgift.

BRUNS (S. 269): Eine Erklärung hierfür scheint nicht anders möglich, als daß sich im Oriente das alte Recht provinziell erhalten hat. Auf den Unterschied, ob man die Kinder als Kinder oder Fremde bezeichnet, bezieht sich vielleicht ein Satz in einem Gesetze von Konstantin über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen. Dessen soll der Vater nichts schenken dürfen: *sive illos legitimos sive naturales dixerit.*<sup>3</sup>

In dem angezogenen Paragraphen bei Hammurabi wird gerade das Gegenteil gesagt, nämlich, daß die unehelichen Kinder nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als „seine Kinder“ erklärt. Dies konnte aber in christlicher Zeit einem geistlichen Redaktor des Gesetzes aus kirchlichen Rücksichten nicht passen. Er

<sup>1</sup> Winkelmanns Übersetzung der Stelle ist falsch.

hat also das alte Gesetz aufrecht erhalten, aber daran die Bedingung geknüpft, daß die illegitimen Kinder nicht ganz den legitimen gleichgestellt werden sollen.

Diese in allen Rezensionen vorkommende Bestimmung ist von höchstem Interesse, weil sie uns zeigt, wie das alte Gesetz in *merito* nicht auszurotten war, daher man es in der Form abändern mußte, um den neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen.<sup>1</sup>

MIRREUS glossiert erstens die Stelle ‚Er hat also (?) das alte Gesetz aufrecht erhalten (?)‘,<sup>2</sup> indem er in einer Note bemerkt: ‚Was dabei aufrechterhalten ist, wenn irgendwo gerade das Gegenteil gesagt wird, weiß ich nicht.‘ Und fährt dann folgendermaßen fort:

‚Obwohl also das Rechtsbuch gerade das Gegenteil sagt wie Hammurabi (offenbar meint der Verfasser hierbei den § 36 insbesondere), so stammt es doch aus ihm; die Umkehrung beweist eben nur, daß er geflissentlich die Bestimmungen umkehren mußte. Die Sache ist mithin sehr einfach: Entweder steht bei Hammurabi das- selbe wie im syrischen Rechtsbuch, dann stammt das Rechtsbuch aus Hammurabi; oder es steht das Gegenteil da, dann stammt es auch aus Hammurabi etc.‘

Ein derartiges Argumentieren paßt für einen Rechtsanwalt, der vor ländlichen Geschwornen plädiert, die sich dadurch verblüffen lassen. Ein Gelehrter und Jurist vom Range MIRREUS' sollte doch durch wohlfeile Witze nicht durchzuschlüpfen suchen.

Da ich mich, wie es scheint, auch für einen MIRREUS nicht deutlich genug ausgedrückt habe, so muß ich mich selbst erklären. Im syrischen Rechtsbuch (L § 35, 36) wird etwas Seltsames ausgesprochen, nämlich daß der Vater nur dann die illegitimen Kinder neben den legitimen erben lassen kann, wenn er sie ausdrücklich als illegitim erklärt ‚Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt‘. Aus dem römischen Recht wissen weder BRUXX noch MIRREUS diese kuriose Bedingung zu erklären.

<sup>1</sup> Wobei er den im folgenden Absatz gegebenen wesentlichen Zusatz in *merito* unberücksichtigt läßt.



Ich verwies nun darauf, daß bei Hammurabi § 170 gerade das Gegenteil steht, daß die illegitimen Kinder neben den legitimen nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als seine Kinder bezeichnet.

Das alte Gesetz hat also festgestellt, daß die illegitimen Kinder in gewissen Fällen neben den legitimen erben können; dieses Gesetz lag vor und wurde in vielen Fällen auch angewendet. Die Kirche, welche in die Ehegesetzgebung gern hineinredet und sie beeinflußt, konnte das Meritorische des Gesetzes nicht ändern, wollte es klugerweise auch nicht, weil die Leute in Geldsachen keinen Spaß verstehen und sich gewiß gegen derartige Neuerungen mit allen Mitteln widersetzt hätten. Es kam ihr auch gar nicht darauf an, die illegitimen Erben zu schädigen oder sie konnte es nicht durchsetzen. Worauf es ihr ankam, ist die Legitimität, die kirchliche Ehe hochzuhalten; so gab sie *in merito*, d. h. in Geldsachen nach, änderte aber nur die Form. Ich glaube, daß jetzt auch *Mirrus* verstehen wird, „was aufrecht erhalten worden ist“, trotzdem daß formaliter das Gegenteil verlangt wurde.

Darans dürfte sich auch der von *Barrs* angeführte Satz in einem Gesetze Konstantins über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen, denen der Vater nichts schenken darf „*sive illos legitimos sive naturales dixerit*“ erklären lassen. Um derlei Ehen möglichst geheim zu halten, durfte selbst eine Schenkung nicht gemacht werden.

### 5.

#### „Hammurabi § 241.“

L. § 112 (S. 34): Denn das Gesetz nimmt die Stiere aus von der Verpfändung.

*Barrs* (S. 281): Daß Stiere und Kühe [von der Verpfändung] ausgenommen sind, ist in unseren bisherigen Rechtsquellen nicht direkt ausgesprochen.

Wohl aber bei Hammurabi, wo jedoch möglicherweise nur für den Fall das Verbot besteht, wenn der Pfänder keine Forderung hat.

*Mirrus* bemerkt dazu: „Daß in diesen Worten der Nachsatz den Vordersatz aufhebt, bedarf keiner Bemerkung;“ um *Möller*s

„möglicherweise“ ganz zu würdigen, muß man seine Ausführung p. 162 vergleichen, wo er die hier nur als möglich bezeichnete Auslegung direkt als die richtige bezeichnet.<sup>4</sup>

Mittens hat insofern recht, als ich hier das als „möglich“ bezeichne, was ich oben als richtig hingestellt habe. Ist es aber Herrn Mittens nicht passiert, daß er eine Ansicht, die er aufgestellt, später selbst bezweifelt hat? Und darf man diese Tatsache in so aggressiver Form feststellen? Ich bin seither — nicht etwa infolge der Mittens'schen Polemik — sogar zu dem Resultate gekommen, daß das Gegenteil von dem wahr ist, was ich auf S. 162 meines Buches ausgesprochen habe und daß in der Tat bei Hammurabi das Verbot auch für den Fall besteht, wenn der Pfänder eine Forderung hat. In diesem Falle paßt also die Stelle Hammurabis vortrefflich und der Nachsatz hebt nunmehr den Vordersatz nicht auf.

Ich halte es aber für notwendig, hier die ganze Gedankenkette zu entwickeln, die mich zur ersten Auslegung, dann zur Bezweiflung und zuletzt zur Negierung derselben geführt hat.

Nach § 113 wird eigenmächtige Pfändung von Getreide, selbst wenn der Gläubiger eine Forderung hat, hart bestraft. Das gepfändete Gut muß rückerstattet werden und der Gläubiger geht seiner Forderung verlustig; dagegen darf man (nach § 115), wenn man eine Forderung hat, eine Pfandperson, d. h. eine Person, welche Eigentum des Schuldners ist (Kind oder Sklave) pfänden und nur, wenn man eine solche Person pfändet ohne eine Forderung zu haben, wird man zur Zahlung einer Drittelsmne verurteilt. Ich habe nun a minori geschlossen, daß dies auch bei einem Stiere der Fall ist, der doch minderwertig ist als ein Mensch, und angenommen, daß § 241 sich auch auf den Fall bezieht, wo der Pfänder keine Forderung hat.

Nachdem aber § 241 ganz allgemein lautet und in alten Gesetzen eigenmächtige Pfändung bei Sachen strenger gestraft wird als bei Personen, so schien mir und scheint mir auch jetzt, daß sich dieses Gesetz auch auf den Fall bezieht, wo der Pfänder eine Forderung zu stellen hatte, wie ja JON. JEREMIAS die Sache von vorn herein gefaßt hat.



Somit sind alle Vergleichungspunkte besprochen, die in dem ersten Teil meines Artikels „Das syrisch-römische Rechtsbuch“ (Ham. S. 276—278) angeführt und von MIRREUS in seiner Erwiderung (*Zeitschr. der Sav.-St.* xxv, S. 287—291 sub a—c und 1—5) behandelt worden sind.

Die Punkte 6 und 7, welche sich auf den zweiten Teil meines Artikels beziehen, habe ich schon oben ausführlich besprochen und die Einwendungen MIRREUS' zurückgewiesen oder in Bezug auf Punkt 7 ihnen bis zu einem gewissen Grade Rechnung getragen.

### 8.

Punkt 8 heißt es bei MIRREUS: „In bezug auf die Emanzipation adoptierter Kinder führt der Verfasser an, daß hier Hammurabi den Adoptierten vor liebloser Verstoßung mit leeren Händen ebensowohl schützt wie das syrische und griechische Recht, was nicht bestritten werden soll.“

Dieses Zugeständnis reicht mir keineswegs aus. Ich setze die Stelle (Hammurabi S. 279), aus der erst die ganze Differenz zwischen meiner und MIRREUS' Auffassung erkannt werden kann, hierher:

„Der erste Punkt betrifft die Apokeryxis, deren Spuren MIRREUS im syrisch-römischen Rechtsbuche (L. § 38, P. 72, Ar. 102, Arm. 191) finden will. Die Stelle lautet:

Wenn jemand sich einen Sohn schreibt vor dem Richter und will ihn verstoßen, so erlauben es ihm die Gesetze nicht. Auch erlauben ihm die Gesetze nicht, daß er seinen wirklichen Sohn ohne Grund verstoße. Wenn er sie aber freilassen will und lösen von der Notmäßigkeit unter seiner Hand, so kann er es vor dem Richter.

Dieser Paragraph bietet große Schwierigkeiten, auf die bereits BAUME und MIRREUS hingewiesen haben. Es liegt hier unzweifelhaft eine Vermischung zweier Begriffe vor, der „Verstoßung“, welchen das römische Recht nicht kennt, und der Freilassung (*emancipatio*), welche in einem scharfen Gegensatze zur Verstoßung steht.

MIRREUS weist hier mit Recht auf die Zusätze der arabischen und armenischen Rezensionen hin und vergleicht hierzu die entsprechende Bestimmung der Inschrift von Gortyn:

Syrisch-römisches Gesetzbuch.

Ar. 102: Wenn ein Mann ein Kind vor dem Richter adoptiert und dann es wieder fortschicken will, so erlaubt ihm unser Gesetz das nicht. Er kann dem Rechte nach sein Kind nicht von sich fortschicken, ohne ihm etwas zu geben.

Arm. 101. . . Das Gesetz gestattet ihm (dem Adoptivvater) nicht mit Gewalt seinem Sohn leer fortzujagen.

Recht von Gortyn.

XI. 10 ff. Wenn (er will) soll der Adoptivvater die Verstoßung aussprechen auf dem Markt von dem Stein, von dem herab man spricht, nachdem sich die Bürger versammelt haben. (Er soll) niederlegen . . .<sup>2</sup> . . .<sup>2</sup> Statoren an der Gerichtsstelle und der Schreiber soll es als Gastgeschenk dem Verstoßenen geben.

(BERNHÖFT.)

Aus dieser Übereinstimmung glaubt nun MITTENS (*Reichsrecht* 216) schließen zu müssen, daß das syrische Rechtsbuch hier deutliche Spuren des griechischen Partikularrechtes aufweist.

Vergleicht man die Gesetze Hammurabis, so findet man in den §§ 188—169 die auf die Verstoßung des leiblichen Sohnes bezüglichen Vorschriften, wonach dieselbe nur vor dem Richter geschehen kann, wenn dem Sohne eine schwere Sünde nachgewiesen wird, die ihn losreißt vom Sohnesverhältnisse.

Zieht man ferner den auf die Verstoßung eines Adoptivsohnes bezüglichen § 191 heran, so ist da ein Richterspruch nicht nötig, dagegen wird wörtlich gesagt: „Wenn ein Mann . . . den Adoptivsohn zu verstoßen beabsichtigt, geht dieser Sohn nicht (ohne weiteres) seines Weges.“<sup>1</sup> Sobald ihm sein Ziehvater von seinem Vermögen ein Drittel seines Kindesanteiles gibt, geht er.“

Soweit ich die Sache übersehe, scheint das syrische Rechtsbuch in diesem Punkte weit näher den alten Bestimmungen des Hammurabi-Kodex zu sein, als dem Rechte von Gortyn, wo ganz andere Formen (die Ansprache vom Steine herab und das Gastgeschenk durch den Schreiber) vorliegen, von denen im syrischen Rechtsbuche keine Spur vorhanden ist.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Richtig nach DEATZEN muß es heißen: „Geht dieser nicht mit leeren Händen fort,“ was noch besser zum syrischen Rechtsbuch paßt.



## 9.

Der letzte Punkt (9) in Mirreus' Erwiderung bezieht sich auf die Unzucht der Frauen mit Sklaven. Vgl. Hammurabi S. 283;

Punkt VI betrifft die Unzucht der Frauen mit Sklaven (S. 539).

1. § 48: Wenn ein freies Weib die Frau eines Sklaven wird und sie wohnt mit ihm im Hause seines Herrn, so wird sie Sklavin zusammen mit denjenigen, die von ihr geboren werden im Hause des Herrn des Sklaven.

Gortyn VI, 55 p. Der ... (Sklave?) ... wenn er zur Freien geht und ihr beiwohnt, sollen frei sein die Kinder; wenn aber die Freien zum Sklaven geht, sollen Sklaven sein die Kinder.

(BÖCHELER-ZITTELMANN.)

Scheinbar verhält sich die Sache bei Hammurabi ganz anders, indem in § 176 gesagt wird, daß, wenn die Freien ins Haus des Sklaven zieht, die Kinder frei bleiben. Dieser Paragraph bezieht sich aber ausdrücklich nur auf Hof- oder Armenstiftssklaven, die eine besonders privilegierte Stellung einnahmen. Man darf daraus schließen, daß bei gewöhnlichen Sklaven die Kinder eben nicht frei blieben.<sup>1</sup>

Mirreus wendet dagegen ein: Dabei hat der Verfasser sich auf H. 176 berufen; vergleicht man jedoch den § 175, so zeigt sich sofort, daß dies mißverständlich ist. § 175 nämlich erklärt bei der Quasi-ehe(?) der Hof- (Palast-) oder Stiftssklaven alle Kinder frei, ganz unabhängig davon, an welchem Ort das Verhältnis gepflogen wurde; was in 176 gesagt wird, bezieht sich nur auf die Teilung des ehelichen Vermögens und hat mit dem Personalstand der Kinder gar nichts zu tun, der allemal derselbe ist. Also ist bei Hammurabi der hier wesentliche Punkt gar nicht berührt und von einer Koinzidenz keine Rede.<sup>1</sup>

Mirreus übersieht hier, daß die beiden Paragraphen (nach SCHELLS Einteilung) in Wirklichkeit nur einen Paragraphen bilden. § 176 beginnt nämlich mit *a* und nicht mit *summa* 'wenn', wie jeder echte Paragraph beginnen muß. Der Paragraph ist so aufgebaut: Zuerst wird die allgemeine Bestimmung gegeben, daß die aus einer Ehe einer Freien mit einem Hof- oder Stiftssklaven stammenden Kinder (gleich-

viel wo das Zusammenleben stattgefunden hat) frei sind, dann fährt der Gesetzgeber fort: Daher erhält die Frau ihre Mitgift zurück und haben die Kinder, selbst wenn die Eltern im Hause des Herrn als Sklaven zusammengelebt haben, ein Anrecht auf die halbe Erbschaft ihres Vaters, womit ausgedrückt wird, daß weder sie noch ihre Kinder der Sklaverei verfallen.

Der Umstand, daß Hammurabi dies für den Fall des Zusammenlebens im Hause des Herrn des Sklaven ausdrücklich hervorhebt, beweist, daß sonst (d. h. bei anderen Sklaven) in solchem Falle Mutter und Kinder der Sklaverei verfielen — quod demonstrandum erat.

Während der Korrektur dieses Artikels ist mir die Abhandlung 'Über drei neue Handschriften des syrisch-römischen Rechtsbuchs' von Ludw. Mitteis (*Abhandlungen der kön. preuss. Akad. d. Wissenschaften* vom Jahre 1905) zugegangen. Eine Prüfung derselben hat mich nicht veranlaßt, irgend etwas an meinem Artikel abzuändern. Die Untersuchung und die Resultate Mitteis' berühren in keiner Weise die Resultate meiner Arbeit. Punkt 5 seiner Resultate: 'Die ursprüngliche Redaktion des Rechtsbuchs dagegen hat im römischen Reich stattgefunden und ebenso müssen auch die bis 474 vollzogenen Nachträge hier geschrieben worden sein,' der von einiger Bedeutung für die mich beschäftigende Frage sein könnte, ist meines Erachtens weder genügend gesichert, noch in der etwas unbestimmten Form von entscheidendem Werte.

Dagegen glaube ich, daß einige Bestandteile der römischen Version, die in den älteren Hss. nicht vorkommen und jetzt im syrischen Texte und in Sachau's Übersetzung vorliegen, wieder nur aus semitischem Recht erklärt werden können.

## I.

R. 1, § 65 (= R II 148, 3 neue Hss. S. 41 und 42).

Der Richter spricht: Wenn ein Mann einen Fund von Denaren oder Drachmen macht, und es (das Ding) freiwillig seinem Besitzer zurückgibt



oder auf Befragen ohne Zwang ein Bekenntnis über den Fund ablegt, so befehlt das Gesetz der Richter, daß der Finder ein Viertel der gefundenen Sachen bekommt, während der ursprüngliche Besitzer drei Viertel bekommt.

R. 1, § 58 (§ neue Hss: S. 41).

Wenn aber zwei Menschen oder viele auf der Straße gehen und der erste etwas findet, Gold, Silber, Erz, Gewand oder sonst etwas, so soll es allen, die bei ihm waren, gehören, und der Finder ist wie einer von ihnen. Wenn aber der mittlere es gefunden hat, soll es ihm gehören und dem letzten, während der andere keinen Teil daran hat. Wenn aber der letzte etwas gefunden hat, gehört es ihm allein.

Hierzu bemerkt MIRREIS:

„Diese Paragraphen enthalten durchaus neues Recht, für welches die bekannten Quellen keinerlei Anknüpfungspunkte bieten; denn es ist ein feststehendes Prinzip des römischen Rechtes, daß der Finder einer Sache niemals [deren] Eigentümer wird. Hier dagegen wird der Eigentumserwerb des Finders als selbstverständlich vorausgesetzt.“

Ich bin weder im Stande in einem älteren semitischen Recht die Festsetzung eines bestimmten Finderlohnes, noch auch eine Spur von der ‚originellen Methode‘, nach der die Frage behandelt wird, welche von mehreren bei der Auffindung anwesenden Personen das Eigentum bekommt, nachzuweisen — aber die Tatsache, daß in gewissen Fällen der Finder als Eigentümer des Fundgegenstandes angesehen wird, läßt sich aus dem talmudischen Recht mit aller Sicherheit feststellen.

Man unterscheidet zweierlei Arten von Funden, solche, bei denen der Eigentümer sein Besitzrecht nachweisen kann, z. B. Geld in einem bestimmten Beutel etc., und solche, bei denen das Eigentum nicht mehr nachgewiesen werden kann, z. B. zerstreute Münzen. Im ersten Falle ist der Finder verpflichtet, den Fund zu verlautbaren, im zweiten Falle nimmt man an, daß der Besitzer jede Hoffnung, den Gegenstand zu erlangen, aufgegeben hat. Dadurch wird der Fund als herrenloses Gut angesehen und der Finder wird dessen Eigentümer. Auch der Talmud beschäftigt sich mit der Frage, welche von den beim Fund anwesenden Personen das Besitzrecht erwirbt,

weicht aber in der Entscheidung dieser Frage von R. ab, indem dort derjenige, der zuerst den Gegenstand ergreift, dessen Eigentümer wird.<sup>1</sup>

Wie aber, wenn alle vor dem Funde stehen bleiben und keiner danach die Hand ausstreckt und sie untereinander darüber delibrieren? — Für diesen Fall würde die in R. vorgeschlagene Lösung wohl die richtige sein; immer vorausgesetzt, daß nicht eine neu hinzugekommene Person davon Besitz nimmt.

## II.

### R. 1, § 57 (3 neue Has. S. 44).

„Jeder Prozeß, welcher es auch sei, der wegen einer Sache oder jeder Handlung stattfindet, der durch Schwur entschieden wird: wenn der Geschworenenhabende nach einiger Zeit findet, daß er lägerisch und falsch geschworen hat, kann er nach dem Schwur nicht wieder in demselben Prozesse etwas sagen.“

Mittreis sagt: „Was diese Bemerkung besagen will, läßt sich nicht ausmachen; denn so wie sie dasteht, gibt sie gar keinen Sinn.“ Er macht verschiedene Erklärungsversuche, die er aber selbst als unzulänglich und dem Wortlaut des Paragraphen nicht entsprechend verwirft.

Ich möchte die Vermutung aussprechen, daß unter dem ‚Schwörenden‘ nicht einer der Prozessierenden zu verstehen sei, sondern eine außenstehende Person, die als Tatzeuge oder Sachverständiger herangezogen wird. Durch die beschworene Aussage dieser Person wird der Prozeß entschieden. Wenn nun diese Person nach einiger Zeit findet, daß sie falsch ausgesagt hat, so läßt man sie zu einer erneuerten Aussage nicht zu.

Eine merkwürdige Analogie bietet das talmudische Recht in der Bestimmung *בין שוורין שוב אין יוצא ונאמר*, Wenn ein Zeuge vor Gericht eine Aussage gemacht hat, darf er eine erneute, von der früheren abweichenden Aussage nicht machen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Baba Me'ila, Abschnitt 1 und 11.



Dieser Grundsatz, der sich an Lev. 5, 1 anlehnt, kehrt in der talmudischen Literatur häufig wieder.<sup>1</sup> Die älteste Formulierung findet sich in einer Berajta (zweites Jahrh. v. Chr.) im Jerusch. Ketubot II, fol. 26<sup>b</sup> und in der Tosephta Ketubot II, 1: „Wenn Zeugen aussagen in bezug auf Unrein und Rein, Illegitimität oder Legitimität, Verbotenes und Erlaubtes oder Entlastung und Belastung: wenn sie, bevor sie von dem Gerichte vernommen (ausgeforscht) worden sind, sagen: „wir haben gelogen“, sind sie beglaubigt, wenn sie aber nach der Vernehmung durch das Gericht sagen: „wir haben gelogen“, glaubt man ihnen nicht.“

Trotz mancher Schwierigkeiten, die sich dieser Vergleichung entgegenstellen (R: Schwur, im Talmud: Zeugen) scheint sie mir dennoch zulässig, wobei darauf hingewiesen werden möge, daß R. 1 „in Assyrien oder Babylonien geschrieben wurde“, also dort, wo das talmudische Recht geherrscht hat.

Indessen scheint es mir nötig, die Frage noch etwas eingehender zu erörtern. Im talmudischen Recht ist ein assertorischer Eid der Zeugen nicht bekannt: die Zeugen sagen vor dem Richter aus, beschwören aber ihre Aussage nicht. Dagegen kennt das syrische Rechtsbuch den assertorischen Eid der Zeugen, wie es ausdrücklich in L. § 106 heißt:

„Diese (die tauglichen Zeugen), nehmen die Gesetze an, daß sie Zeugnis ablegen über jede Sache, die sie wissen, indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes anrufen und schwören, daß sie mit Wahrheit bezeugt haben.“

BRUNS (S. 271) und MITTEIS (*Reichsrecht* 519) haben diese Tatsache festgestellt und letzterer hat auch den Versuch gemacht, den assertorischen Eid im griechischen Rechte nachzuweisen. Ich möchte in diese Sache nicht weiter eindringen und nur darauf hinweisen, daß im Gegensatz zu MITTEIS, der im römischen Recht nur einen promissorischen Eid zugeben will, L. WINKLER (*Zeitschr. der Sav.-Stift.* XXIII, 205) auch einen assertorischen Zeugen Eid anzunehmen scheint.

<sup>1</sup> Vgl. Synhedrin 44<sup>b</sup>, Makkot 3<sup>b</sup>, Ketubot 18<sup>b</sup>, Baba Batra 168<sup>a</sup> und Schebu'ot 32<sup>a</sup>.

In R. 1, § 57 kreuzen sich demnach die Einflüsse zweier Rechte, des talmudischen, wonach der Zeuge im selben Prozeß nicht wieder aussagen darf und des römischen (resp. nach Mitteris des griechischen), in welchem der assertorische Zengeneid vorkommt. Derartige Bastardgesetze lassen sich im syrisch-römischen Rechtsbuch mehrere nachweisen.

Ein weiterer interessanter Punkt ist die Art des Schwörens: indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes auffassen und schwören.<sup>1</sup>

Eine Analogie bietet wieder das talmudische Recht, wonach man beim Schwur die Thorarolle aufßt, wobei man allerdings auch an die Eidesformel der von W. HARTL publizierten Urkunde aus dem Ende des 5. Jahrhunderts erinnern muß: „indem ich bei Gott dem Allmächtigen und der Heiligkeit und dem Sieg der glorreichen und unsterblichen (heiligen) Schrift schwöre“ (Wassam a. a. O. S. 259).

### III.

R. 1, § 59 (3 neue Hss. S. 45).

„Wenn ein Mann einem andern ein Depositum oder Geräte (oder Kleider) zum Bewahren übergibt, und sie dem Menschen, bei dem sie deponiert sind, gestohlen werden: wenn nun die Depositare gegen jemanden aussagen, daß er die Geräte gestohlen habe, so ist der Besitzer der Geräte nicht berechtigt, den als Dieb Angeschuldigten zu fassen und zu mißhandeln oder ihm etwas ihm Gehöriges wegzunehmen, sondern er soll seine Geräte von demjenigen, dem er sie überantwortet hat, nehmen, und der, welcher das Depositum empfangen hat, soll Entschädigung leisten (sie nehmen) woher er will (5).“<sup>1</sup>

Dazu bemerkt Mitteris:

„Die Angabe, daß der Deponent, wenn die hinterlegte Sache gestohlen wird, sich an den Depositär halten kann, ist ebenso bedenklich, wie der Satz, er dürfe den Dieb nicht fassen und herbeischleppen. Natürlich ist der Dieb hier nicht *fur manifestus*, aber die Ansprüche gegen ihn stehen dem Deponenten zu (D. 47, 2. 14. 3), nicht dem Depositär und das gerade deshalb, weil letzterer grund-

<sup>1</sup> D. h. wohl: soll sich beim Dieb schadlos halten.



sätzlich für Diebstahl nicht haftet. Vgl. auch Kollat. 10, 2, 1. Wie das Rechtsbuch zu dieser Konfusion<sup>1</sup> kommt, ist nicht zu ergründen.<sup>2</sup>

Ein deutlicheres Eingeständnis der Hilflosigkeit kann man nicht mehr machen. Und doch, hätte Mitræus die Augen offen gehalten und sich nicht gegen jeden Strahl, der vom semitischen Recht kommt, abgeschlossen, so würde er bald erkannt haben, daß von einer Konfusion im Rechtsbuch nicht die Rede sein kann. Wir lesen bei Hammurabi § 125:

„Wenn ein Mann seine Habe zur Aufbewahrung übergeben hat und seine Habe dort, wo er sie abgegeben, durch Einbruch oder Raub mit der Habe des Hausherrn verloren ging, wird der Hausherr, der, weil er fahrlässig war, das, was man ihm zum Aufbewahren übergeben hatte, verloren gehen ließ, herbeischaffen (bezahlen) und dem Eigenthümer der Habe erstatten. Der Hausherr (Depositär) wird seine abhandlunggekommene Habe aufsuchen und vom Dieb nehmen.“

Vergleicht man damit R. 1, § 59, so liest es sich wie eine Paraphrase des Hammurabi, wobei die Formulierung angesichts der diametral entgegengesetzten Bestimmungen des römischen Rechtes gerade durch den Gegensatz beeinflusst worden ist.

Wenn Mitræus jetzt diese Stelle des Hammurabi, die ich in meinem Buche (S. 112 ff.) ausführlich besprochen und mit den Bestimmungen im Exodus in Zusammenhang gebracht habe, übersehen hat, so darf man sich nicht wundern, daß er lange vor dem Erscheinen der Müllers'schen Schrift über Hammurabi den Hammurabi-Kodex geprüft und darin nichts gefunden hat, was irgend auf Verwandtschaft und Einwirkung auf das syrische Rechtsbuch deuten konnte!<sup>3</sup>

Ziehen wir das Fazit dieser langen Untersuchung, so ergibt sich daraus, daß der Vorwurf „des gänzlichen Mißverständnisses der

<sup>1</sup> Von mir gesperrt.

<sup>2</sup> Es sei hier noch darauf verwiesen, daß von Mitræus selbst (*Reichsrecht* 72) in den griechischen Ordnungen von Hierapolia-Mabbech manche orientalische Lokaltöne zugestanden werden. Ich möchte daraus nur einen Punkt hervorheben: Wenn

Rechtsregeln und dadurch bedingter unrichtiger Angabe des Tatbestandes nicht mißlich trifft.

Die Richtigkeit meiner Aufstellungen gegen *Mittreis* im Hammurabi-Buch ist mit geringen Ausnahmen erwiesen und vielfach durch neue Argumente erhärtet worden. Die neuen römischen Handschriften, die *Ed. Sachau* aufgefunden und übersetzt hat, bringen neue Belege für meine These. Der Beweis *Mittreis'*, daß das syrische Intestaterbrecht auf das attische Recht zurückgeht, ist vollkommen mißlungen, im Gegenteil geht aus der Betrachtung der historischen Entwicklung hervor, daß das attische Recht vom semitischen beeinflußt worden ist; man könnte sich sonst die vollkommene Übereinstimmung des biblisch-talmudischen und griechischen Erbsystems, wie es *Mittreis* selbst festgestellt hat, nicht erklären. Ich glaube, daß ich vollkommen berechtigt war auszusprechen: „Man wird jedenfalls nicht mit gleicher Sicherheit im syrisch-römischen Rechtsbuch die Reste des griechischen Rechtes „als ein spätes Zeugnis für die ungebrochene Kraft der führenden Nation“ erkennen; ja man wird erwägen müssen, ob dieses Zeugnis nicht in sein Gegenteil umzukehren sei.“

---

nach dem dortigen Recht die Ehe ohne schriftlichen Vertrag mit Ansätener und Brautpreis der rechten Weise erzwangelte, so wußte man schon damals, daß „die Sitte des Westens“ eine idealere war.“ Darn möchte ich zweierlei bemerken: 1) Der Hinweis auf die idealere Sitte des Westens zeigt, daß sich *Mittreis* wenig mit der ethnographischen Jurisprudenz beschäftigt hat. 2) „Der schriftliche Vertrag“ wird auch schon im Hammurabi (§ 128) gefordert.

---



## A n z e i g e n.

A. M. Дурри, *Грамматика грузинского языка*. Составилъ —. Тифлисъ, 1903. S. xi. (S. 3 Оглавление, S. 2 Дополнения и опечатки), 191. (= *Сборник материалов для описанія языковъ и имени Кавказа*, выпускъ xxxiii, отдѣлъ iv.)

(Schluß)

Die **Konjugation** zeigt größere Regelmäßigkeit als die Deklination, aber das Erklären ist hier noch schwieriger. Indessen kann die vorläufige Zergliederung doch etwas weiter geführt werden als dies von SCHERER und DINA geschehen ist. Besonders was den Infinitiv oder vielmehr die Infinitive anlangt, unter welchem Namen ich, mit Beseitigung von ‚Supinum‘ und ‚Gerundium‘, die Nomina actionis in ihrer subjektischen, adnominalen und adverbalen Verwendung begreife. Ich verzeichne zunächst die sämtlichen Formen (ich wähle *uk'sun* ‚essen‘ als Mustervorb) in derjenigen Anordnung welche meiner Ansicht nach dem tatsächlichen Zusammenhang am ehesten entspricht, und füge dazu einige Anmerkungen.

<i>uk'-</i> 1)	{	<u>                    </u>	<i>uk'-es</i> 3)	{	<u>                    </u>	<i>uk'-es-un</i> 4)
		<i>uk'-a-</i> 2)				
		<i>uk'-a-ma</i> 2 <sup>a</sup> )				<i>uk'-es-un-un</i> 4 <sup>a</sup> )
		<i>uk'-a-tan</i> 2 <sup>b</sup> )				<i>uk'-es-un-a</i> 4 <sup>b</sup> )
		<sup>a</sup> <i>uk'-a-χ</i> 2 <sup>c</sup> )				<i>uk'-es-un-a-χ</i> 4 <sup>c</sup> )
		<u>                    </u>				<i>uk'-es-un-a-χo</i> 4 <sup>d</sup> )
		<i>uk'-a-χ-un</i> 2 <sup>d</sup> )				
						<i>uk'-es-χo-lan</i> 3 <sup>e</sup> )

1) reiner Verbalstamm, welcher zuweilen noch im Sinne des Part. Praet. (Pass.) vorkommt (s. unten S. 205).

2) erweiterter Verbalstamm, wie er im Konj. Präs. und auch im Imperativ vorliegt (bei Stammesverschiedenheit zum ersteren stimmend: *eyama* zu *eyan*, nicht zu *ek'e*). Der Annahme Dubs S. 74 daß die Suffixe *-(a)ma*, *-zun*, *-tan* an das Part. Praes. (auf *-al*) angetreten seien, kann ich nicht beipflichten; es ist doch einfacher anzunehmen daß in diesen Formen nie ein *-l* vorhanden war als daß es überall ausgefallen ist (*uk'ama* für *\*uk'alma*). Die Anfügung der genannten Suffixe an das Part. Praet. welche hier und da vorkommt (s. unten S. 210), halte ich für sekundär. Auf das Begriffliche kann aber insofern kein allzugroßes Gewicht gelegt werden als, wie ich noch Gelegenheit haben werde darzutun, die Rolle des Partizips von der des Infinitivs nicht scharf geschieden ist. Daß das Subjekt neben *uk'a* nicht im Genetiv, sondern in der Subjektsform steht, erklärt sich aus der ja auch beim Infinitiv anderer Sprachkreise gewöhnlichen Angleichung an das Verbum finitum: *baba uk'a-ma* ‚der Vater essen-bis‘ = ‚bis der Vater ißt‘ ~ *baba uk'a-ne* ‚der Vater esse‘.

3\*) ‚bis zum Essen‘. SCHMUKLER § 118 erinnert an die ossische Kasusendung *-ma*, *-mit*, *zu'*, ‚bei‘ (aber auch diese schon ganz gewöhnlich = ‚bis‘ räumlich und zeitlich: s. v. SPACKELMANN *Beiträge zur Syntax des Oss.* S. 41 f.). Im Udischen findet sich *uk'ama* auch nach dem Komparativ statt des Ablativs (so Matth. 19, 24. Mark. 8, 43-47. Luk. 16, 17, 18, 25). Auch an die einfachen und sonst indeklinablen Demonstrativpronomen tritt *-ma* an; wir haben nämlich die Verbindungen: *ama?* ‚wie viel?‘, *mema*, *tema* ‚soviel‘. Vgl. *ama* mit vorhergehendem Genetiv: ‚soviel als‘, so *sa q'oq'nikan ama* ‚soviel als eine Elle‘ Matth. 6, 27. Luk. 12, 25.

4\*) ‚beim Essen‘. Schon SCHMUKLER hatte festgestellt daß *-tan* aus dem Tatarischen stammt; aber weder er noch DUBS haben bemerkt daß die Bedeutung nicht im Einklang damit ist. Denn tat. *-dan*, *-tan* bildet einen Ablativ; die udische Form aber hat den Charakter eines Lokativs, und so entspricht ihr genau der tat. Lokativ auf *-da* in *gürü-dä* ‚beim Sehen‘, *werü-dä* ‚beim Geben‘ usw.



In adischen Adverbien und Postpositionen begegnet uns *-tan* im tatarischen Sinn: *boš-tan* ‚von innen‘, *q’oš-tan* ‚von hinten‘ (Dmr S. 37); aber hierher gehört kaum das in den Ev. so oft vorkommende *da-yrıdan* ‚wahrlich‘, ‚in Wahrheit‘, welches in beiden Teilen osmanisch und tatarisch ist, welches ich aber als Zusammensetzung weder hier noch da nachweisen kann. Es scheint mir daß der Udo die beiden tatarischen Kasus miteinander verwechselte als er *uk’-tan* bildete.

2<sup>e</sup>) ‚beim Essen‘. Wir haben hier das echt adische Synonym des tatarisierenden Ausdrucks. Der temporale Affektiv beim Substantiv ist oben S. 434 besprochen worden; die dort ganz vereinzelte Form auf *-axun* (*yenaxun* neben *yenfaŋax*) ist hier die einzig belegbare. *Uk’ax*, *uk’axun* lassen sich übrigens ebenso gut von *uk’* wie von *uk’a* als Nominativ ableiten.

3) Diese Form bezeichnet Dmr S. 43 in einem Atem als radikalen Infinitiv und als sekundären, der aus dem primitiven (auf *-sun*) durch Verkürzung, nämlich durch Abwerfen von *-an* entstanden, und in dem das in der vollen Form ausgefallene *-a-* wieder hergestellt sei. Ich glaube, es ist das nur eine nicht sehr glückliche Ausdrucksweise; Dmr selbst kann doch nicht verkennen daß *uk’es* dem *uk’esun* vorausgegangen ist. Das aber scheint ihm entgangen zu sein daß, während *-a* einen allgemein präsentischen Charakter hat, mit *-es* wohl zunächst das Durativ bezeichnet wird, sodaß dann *-sun* dem Ind. des Präs. und des Imperf. eignet, bei allen Verben mit Ausnahme eines einzigen (und natürlich seiner Zusammensetzungen), nämlich des mehrstimmigen für ‚sagen‘: *p’axun*. Dieses hat in der durativen Gruppe des Verbum finitum nicht *p’es-*, sondern *ax-*, und in der konjunktiv-futurischen nicht *p’-*, sondern *uk-* (doch lautet der Imperativ *up’a*), wohl aber in der perfektischen *p’-*, wodurch wir an arische Verben erinnert werden (wie altind. *āha* ‚er sprach‘ oder altarm. *axel* oder lat. *aje* — altind. *edkti* ‚er spricht‘, Part. *uktās* — gr. *ᾠκνύς*, lat. *fari*), und zwar umsomehr als die andern kaukasischen Sprachen, wenn ich mich nicht täusche, nur wenige stärkere Anklänge gewähren (so lak. *at’in* ‚sagen‘, Perf. *ukura*). Wir dürfen nun dieses

-*es* nicht etwa dem von *-esun* 'kommen' gleichsetzen; in dem letzteren ist außer dem allgemeinen Durativzeichen der für uns nun nicht mehr erkennbare Stamm des Verbs enthalten. Das sehen wir deutlich aus Schreibungen wie *ees bak'al t'ezn*, nifch. *ees t'ezn bak'o* Sch. 49, v, 11, *t'etu bak'o ees* Joh. 6, 65. *efi nut bak'alwei ees* Joh. 7, 34, *efi ees bak'al t'ewi* Joh. 13, 33; aus diesem *ee* muß sich zunächst ein langes *e* ergeben haben. Welcher Stamm aber hierin steckt — auch dieses Verb ist ja mehrstämmig — läßt sich mit Sicherheit nicht sagen. Am nächsten scheint der konj.-fut. *ey* zu liegen; aber es fragt sich ob dieser vom Imp. *ek'e* zu trennen ist, in welchem ich eine Entlehnung aus dem arm. *ek* (Plur. *ekék*, alt *ekaik'*) zum alten Aor. 1. S. *eki* erblicken muß. Schon der auslautende Vokal (die Endung der 2. S. Imp. ist sonst immer -a) deutet auf fremden Ursprung. Demnach ziehe ich *es* vor hier an den Perfektstamm *ar* (nif. *-er*, z. B. *ti-ne-teri*) zu denken, mit welchem wohl arm. *ari*, häufigere Nebenform von *ak* (nach Fixek *Neostarm. Lehrb.* § 41) nichts zu tun hat. Aus *\*aresün* oder *\*aresün* würde noch vor dem allgemeinen Schwund von -e (*\*arzun*, *\*ersun*) entstanden sein *\*aesün*, *\*eesün*.<sup>1</sup> Wenn nun neben *uk'esun* das Passiv *uk'esun* steht, so beruht das nicht auf der verschiedenen Quantität des *e*, sondern darauf daß die Bildung des Passivs mit *esun* 'kommen' etwas verhältnismäßig Neues ist — das udische Transitiv hat ja im Grunde passivischen Charakter —, also das *e* von *uk'esun* 'gegessen werden' weit jünger ist als das *e* von *\*uk'esun* 'essen'. Die Form *uk'es* hat substantivischen Sinn: '(das) Essen' und findet sich selbständig (mit eigenem Ton und freier Stellung) nur noch neben *bak'sun* 'möglich sein', z. B. *bazak'o uk'es* 'es wird mir möglich sein

<sup>1</sup> Den Schwund eines intervokalischen *e* möchte ich noch annehmen in dem Perfekt von *uk'esun* 'essen': *Pal*, *k'ü*, *k'ee* (nifch. *k'ee-son*), *k'ü*. Wenn man auch von *uk'a* ausgehen wollte, das im Präsens sein *-a*, im Perfekt sein *e* verloren hätte, so müßte man doch fragen: wie kommt es daß wir hier nicht *k'ü* haben (wie *pü*, *k'ü*)? Wir werden es auf einen konsonantisch anlautenden Stamm hingenissen, und da tritt uns das schon altarm. *berä* oder *berij*, Aor. 1. S. *eu afel* 'essen' entgegen. In *ari* 'kann' blieb *r*, sei es weil es selbst ein anderes war, sei es weil es unter andern Bedingungen stand.



zu essen'. Sie verbindet sich mit *-tesun* (*-desun*), seltener mit *hesun* 'machen' (von denen das erste selbständig nicht mehr vorkommt) zu einer Worteinheit, welche den Wert eines Faktitivs hat: *uk'estesun* 'essen machen', 'nähren'; *at'esbesun* (D., zu S. 420 Z. 24 oben nachzutragen) 'verschwinden machen', 'verderben', 'verlieren'.

3<sup>a</sup>) Von den beiden hier angefügten Kasusendungen geht die erstere als solche der heutigen Nominaldeklinations ab. Das *-an* von *uk'san* 'zum Essen' (gehen, einladen usw.), 'um zu essen' entspricht dem *-a* des Dativs. Es scheint sonst den ieszghischen Sprachen fremd zu sein (im Ossischen wird der Dativ mit *-än* gebildet). Eine Spur davon ist uns aber doch innerhalb der udischen Deklination selbst erhalten, nämlich in *-xolan*, der erweiterten Nebenform der Komitativendung *-xol*. *Uk'sin* bedeutet 'im Essen', 'mit dem Essen', 'essend' (auch konzessiv, z. B. *bak'sin* Mark. 8, 18. Joh. 4, 9); das *-in* ist, wie Dma vermutet, aber nicht begründet, das *-in* des Instrumentals von dem oben (S. 431) genügende Beispiele beigebracht sind.

3<sup>b</sup>) Diese Formen tragen die gewöhnlichen Kasusendungen und zwar in deren gewöhnlicher Bedeutung. *Uk'sax* ist akkusativischer Affektiv; es scheint nur neben *burqesun* 'anfangen' vorzukommen. In dem Beispiel das Dma von *-axo* gibt (ein anderes ist mir nicht aufgestoßen), dient es zur Bezeichnung der Ursache, wie auch beim Nomen (z. B. *setuxo* 'deswegen'). *Uk'saxolan* bedeutet 'zugleich mit dem Essen', 'beim Essen' (zu den Dmaschen Beispielen füge noch: *bi'esgolim parine* 'beim Fallen starb er' Sen. 48, III, 3, wozu die Nachtr. und Ber. zu vergleichen).

4) Wenn der Name 'Infinitiv' für diese Form aufbewahrt wird, so ist das nicht ganz begründet. Denn erstens haben wir hier eine wirklich substantivische Bildung, einen Nominativ vor uns; *-an* ist nicht etwa die Genetivendung, sondern macht den Verbalstamm zu einem Nomen, wie das chürk. *-ai* (z. B. *ak'-is* 'kommen', *ak'-ai* 'das Kommen'), das kür. *-cal*. Das Kürmische hat aber eine andere Endung für das Nomen actionis die dem Laut wie dem Gebrauch nach dem udischen *-un* sehr genau entspricht, nämlich *-an*, *-än*, *-in*, *-än*, ebenso hat das Lakische als Infinitivendung *-an*, *-än*, *-in*, *-un*,

Ähnelnde das Rutilische, und zu diesen lesghischen Sprachen stimmt merkwürdigerweise das Ossische mit seinem unerklärten -un, -ju. Überall hier werden diese 'Infinitive' auf -un usw. ganz so wie Substantive dekliniert, und auch im Udischen hat keine Übertretung der ursprünglichen Grenzen stattgefunden; neben *buzanu* (Dina S. 42, 5, a) 'wollen' steht nur scheinbar ein Infinitiv in unserem Sinn, denn *buzanu uk'sun* besagt wörtlich: 'gewollt ist mir (das) Essen'. — *Pesun-ne* 'Sagen ist es' = 'das heißt' (Dina, Kv.) ist wohl dem Armenischen nachgeahmt: *or ē azel*.

4<sup>a</sup>) Ich habe hier bloß diejenigen Kasus aufgeführt die bei Dina S. 43, 5, c) belegt sind; die andern können ohne Zweifel ebenso gut gebildet werden. Als Instrumental finde ich *it, t'ämiz nut k'arzesunen* = ζῶν ἡρώτος, πῆρα παχυρῶ Luk. 15, 13; nur ist das Beispiel nicht sehr schlagend, da es mit dem deutschen: 'durch sein reiches Leben' (= vita) zusammenfällt. Wenn -(e)sax neben *burjesun* 'anfangen' gebraucht wird, so kommt doch auch, wie ein Dursches Beispiel zeigt, -(e)sunax in dieser Verbindung vor (vgl. S. 100 Anm. 8 und 12); aber auch in andern Verbindungen, z. B. *bəqunyesai xene galp'esunax* 'sie erwarteten die Bewegung des Wassers' Joh. 5, 3 (der Affektiv steht bei diesem Verb auch Luk. 1, 21. 7, 19, gewöhnlich aber der Dativ). Am deutlichsten tritt der substantivische Charakter des udischen 'Infinitivs' im Genetiv hervor, obwohl auch neben diesem der Kasus des Verbum finitum zu stehen pflegt, so *kod, sərbestesunun baytin* 'des ein Haus [Nom.] Bauens halber' Dina a. a. O., *iotux sindmitšesunun baytin* 'des ihn [Aff.] Versuchens halber' Matth. 22, 35. Joh. 8, 6 (in ganz der gleichen Verbindung auch *iotu* Mark. 8, 11. Joh. 6, 6, indem *sindmitš* noch als unmittelbares Objekt geföhlt wurde; s. oben S. 132).

Über die Endung der 1. P. Pl. des Imperativs: -en gibt uns Dina S. 45 f. keine ganz zutreffende Auskunft. Der Imperativ hat im allgemeinen die gleiche Stammform wie der Konjunktiv, er unterscheidet sich von ihm in der 2. P. S. durch den Mangel des Pronomens: *uk'a, jē*, fällt aber in der 2. P. Pl. mit ihm zusammen: *uk'anən, eβ*. Das letztere war ursprünglich auch in der 1. P. Pl. der



Fall; doch ist dann eine Differenzierung eingetreten, indem im Imperativ *-aja-* zu *-e-* zusammengezogen wurde: *uk'ajan* 'daß wir essen', *uk'eu* 'laßt uns essen'. Nun wird aber bei den zwei oder drei mehrstämmigen Verben (und ihren Zusammensetzungen) der Konjunktiv von einem andern Stamm gebildet als der Imperativ und von demselben wie Futur und Optativ, und die 1. P. Pl. des Imperativs, die ja, wie auch in andern Sprachen, keine eigentliche Imperativform ist, folgt dem Konjunktiv; so haben wir z. B. von *tamp'sun* 'schreiben': *tamp'a* 'schreibe', *tamp'anau* 'schreibt', aber *tanken* 'laßt uns schreiben' ( $\sim$  *tankajan* 'daß wir schreiben'), und von *t'aisun* 'gehen': *t'ak'e* 'gehe', *t'ak'enan* 'geht', aber *t'ayen* 'laßt uns gehen' ( $\sim$  *t'ayajan* 'daß wir gehen'). Dann bietet die Formen selbst ganz richtig dar, aber zu *t'ayen* setzt er in Klammern hinzu: 'statt *t'ak'eu*'; er führt ferner an: *aqek'e*, *aqek'enan*, *aqeyen*, und bedenkt das letzte mit einem 'sie!': und er merkt endlich zu *girk'e*, *girk'enan*, *girk'eu* als Nebenformen<sup>1</sup> an: *giva'k'e*, *giva'k'enan*, *giva'yen*. Demnach betrachtet er *-yen* in der 1. P. Pl. Imp. der Verben auf *-sun* und *-isun* als das Sekundäre, Ausnahmsweise, hingegen *-k'eu* als das Regelmäßige, und das sagt er ja ausdrücklich mit den Worten 46, 4: *k'e*, *kenen*, *k'eu* — *сѣнѣмъ разсказъ на сѣнѣ и кѣнѣ*. Die Formen *baik'eu*, *laik'eu*, *q'aik'eu* (ebenso wie *girk'eu*) aber, die im folgenden durch keine Sätze belegt werden, kommen mir recht verdächtig vor; bestehen sie wirklich, so beruhen sie auf der von den beiden andern Personen ausgehenden Analogiewirkung.

Eine besondere Schwierigkeit würde derjenige der das Udische praktisch studieren wollte, darin finden daß manchen Infinitiven sich nicht ansehen läßt wie sie zu konjugieren sind, oder mit andern Worten, daß sie verschiedene Möglichkeiten der Zergliederung zulassen. S. 78 sagt Dinn daß *tapsun*, *zapsun*, *tapsun*, *taps'un* so

<sup>1</sup> Es sind keine *stoptogennus* *soyau*, sondern die ursprünglichen. Das *e* von *ayen*, *ak'e* bleibt ja zunächst in der Zusammensetzung, ebenso wie das von *enen* (s. oben S. 199); Dinn selbst gibt *giresun*, *q'aisun* an. In andern Formen mochte es schwinden; aber zu sagen, wie Dinn S. 61 Anm. tut, das *e* von *aqeyen* usw. (S. 69 verzeichnet er auch *giva'el* neben *giva'el*) sei des Wohlwills wegen eingeschaltet worden, das heißt die Sache umkehren.

konjugiert werden wie wenn sie für *tap-p'esan*, *zap-p'esan*, *lap-p'esan*, *tap-p'esan* stünden. Wir würden daraus entnehmen daß *pp'* vor Konsonant sich zu *p* (aber vor Vokal zu *p'*: Imp. *tap'a* | *tap-p'a*) vereinfachte (vgl. oben S. 427); *tap'esan* bildet dann eine merkwürdige Ausnahme — vielleicht ist es ein Druckfehler. Schenker gibt *tapsun* (Ex. *tapsun*), aber *zip'sun* (so auch Ex.), *t'ap'sun*. Der Infinitiv *bapsun* 'erreichen' (mit Dat.) ließe sich nun ebenfalls als *bap-p'esan* fassen; aber der Ind. Praes. *ba-ne-p(e)u* (Dua S. 52. 89, 21) und das Praet. II *ba-ne-pi* (Dua S. 55. 88, 7) zeigen daß wir es mit *bap-(e)un* zu tun haben. Wie sind aber damit Fut. I *ba-ne-ko* und Fut. II *bakal-le* zu vereinen? Sind sie von Dua S. 58 f. richtig auf *bapsun* 'erreichen' bezogen? Der Form nach gehören sie zu *ba-p'(e)un* 'eingießen' (D. 40, 7), Ind. Praes. *ba-u-ya* (D. 89, 11), Konj. Praes. Pass. *ba-ya-ne* (Luk. 5, 38). Schenker hat beide Verben ganz zu einem verschmolzen. Ich erwähne hier noch das Verb *báp'sun* 'bellen' (*báp'sun* D. 44, 28), welches eine ähnliche Art der Zusammensetzung zeigt wie *tapsun* usw.; es steht nämlich für *báp'-p'esan*. Die mit *esan* (ich bediene mich hier des Quantitätszeichens um Verwechslungen vorzubeugen, nicht um die gegenwärtige Aussprache wiederzugeben) 'kommen', 'werden' zusammengesetzten Verben lassen sich von denen mit der einfachen Infinitivendung *sun* im allgemeinen leicht unterscheiden, da sie immer ihr *e* wahren, die letzteren es aber meistens verlieren. Es handelt sich also nur um die seltenen Fälle in denen auch diese es wahren. Dahin gehört *art'sun* 'sitzen', Praet. II *ar-re-t'i*, Fut. I *ar-re-to*, Konj. Praes. *art-ane*, Part. Praes. *art-al*, Part. Praet. *art-i*; die drei letzten Formen begleitet Dua S. 60. 69. 71 mit einem *siel'*, als ob er *art'sun*, *art'al*, *art-i* erwartet hätte. Eine solche Auszeichnung käme viel eher den Formen *ar-re-ko* (S. 58), *arka-ne* (S. 60) und *urkal* (S. 69) zu, deren Infinitiv nicht *ar-p'esan* ist, sondern *ur'esun* 'spinnen', dem *art'esun* ganz gleichgeartet. Das Praet. II *ar-re-t'i* stimmt zu diesem, mögen wir ihn nun in *ar-t'esun* oder in *ur-t'esun* zerlegen (vgl. georg. *v'ica* 'spinnen'). Dua hat Unrecht S. 58. 60. 68 auf Grund dieses einzigen *ur'esun* zu behaupten daß



die Verben auf *-tsuu* im Fut. I *-ko*, im Konj. Praes. *-ka* und im Part. Praes. *-kal* haben. Und ein *„sie!“* gehörte auch zum Part. Praes. *lait<sub>1</sub>'al* (S. 69) von *lait<sub>1</sub>'esuu* ‚emporsteigen‘; denn da es mit *t<sub>1</sub>'esuu*, Praet. II *t<sub>1</sub>'eri-ne*, Part. Praes. *t<sub>1</sub>'eyal* zusammengesetzt ist, so müßte eigentlich das Part. Praes. *lait<sub>1</sub>'eyal* lauten, wie in der Tat das Praet. II *lait<sub>1</sub>'e-rine* lautet. Es ist dies Verb eben im Futur usw. wie ein einfaches Verb behandelt worden; wenn es sein *t<sub>1</sub>* — *lait<sub>1</sub>'esuu* für *\*lat<sub>1</sub>'esuu* — dem gleichbedeutenden *laisuu* entnahm, so konnte es sich diesem auch im Lautgewicht angleichen (*lait<sub>1</sub>'al* für *\*lat<sub>1</sub>'eyal* ~ *laiyal*). Umgekehrt sind manche einfache Verben auf Grund ihrer Bedeutung im Praet. II der Analogie der mit *esuu* zusammengesetzten Verben gefolgt: *et<sub>1</sub>'uu* ‚bringen‘, Praet. II *et<sub>1</sub>'eri-ne*, aber Fut. I *e-ne-t<sub>1</sub>-so*, Konj. Praes. *et<sub>1</sub>-ne*, Part. Praes. *et<sub>1</sub>al*; *t<sub>1</sub>'aisuu* ‚führen‘, Praet. II *t<sub>1</sub>'a-ne-teri*, aber Fut. I *t<sub>1</sub>'a-ne-so*, Konj. Praes. *t<sub>1</sub>'aia-ne*, Part. Praes. *t<sub>1</sub>'asul*; *tistuu* (für *\*tit<sub>1</sub>'esuu*) ‚laufen‘, Praet. II *t<sub>1</sub>'i-ne-teri*, aber Konj. Praes. *tita-ne*, Part. Praes. *tital*. Dann setzt S. 71 zu jedem der drei Part. Praet. *et<sub>1</sub>'eri*, *t<sub>1</sub>'aeri*, *titeri* ein *„sie!“* (warum nicht auch S. 56 beim Praet. II?); aber das müßte er vielmehr wenn er in der Ann. \*) diese Verben als mit *esuu* zusammengesetzt anzusehen geneigt ist, bei den andern Formen *e-ne-t<sub>1</sub>-so* usw. als den unregelmäßigen tun. Ich gebe die angedeutete Möglichkeit zu, und lasse mich zur Annahme einfacher Verben hauptsächlich nur durch die *e*-losen Infinitivformen bestimmen. Das Verb *aizesuu* ‚aufstehen‘, von welchem Dms nicht nur das Praet. II *aizeri-ne*, sondern auch das Fut. I *aizyo-ne* angibt, läßt es auf den ersten Blick sicher erscheinen daß es mit *esuu* zusammengesetzt ist. In den Ev. aber finde ich die futurischen Formen anders gebildet: *aizal-ne* (Konj. Praes. *aiza-ne*), und so kann denn das *e* von *aizesuu* vielleicht wie das von *art<sub>1</sub>'esuu*, *urtesuu* aufgefaßt werden, dies Verb also den unmittelbar vorher genannten angereiht werden (vgl. *aizap'suu* = *qapap'suu* ‚aufhängen‘ Sen.). Hier, wie bei den früheren Bemerkungen, kommt es mir nur in zweiter Linie darauf an das Dunkle und Unregelmäßige zu erklären, in erster es überhaupt als solches festzustellen; das eben hat Dms nicht in genügendem Maße getan.

Am Schluß des Abschnittes über die Konjugation spricht Diez in einem ganz kurzen Paragraphen (30, S. 80f.) von der Rektion des Verbs durch den Kasus und bezeichnet die hierauf bezügliche Frage als die heikelste der udischen Grammatik. Damit hat er durchaus Recht; sie ist aber zugleich die wichtigste. Ich bedauere daß Diez meine Abhandlung *Über den passiven Charakter des Transitivs in den kaukasischen Sprachen*, insbesondere die Auslassungen über das Udische (S. 29—34) nicht benutzt hat; er hätte hier manche Aufklärung empfangen und dann seinerseits manche Aufklärung zu gewähren vermocht, sodaß ein wissenschaftlicher Fortschritt erzielt worden wäre. Ich will hier die Angelegenheit in ihrem ganzen Zusammenhang — jener Paragraph Diez's erörtert nur die Bezeichnung des realen Subjekts — darlegen, indem ich das früher von mir Gesagte ergänze und das von Diez an der angegebenen und an andern Stellen Gesagte berücksichtigt. Im Udischen ist wie in den andern kaukasischen Sprachen anfänglich das Transitiv als Passiv gedacht; die aktivische Auffassung hat sich dann eingedrängt und es sind sehr verschiedenartige Mischungen entstanden. Der nackte Verbalstamm, soweit er noch heute vorkommt, besitzt passive Bedeutung und zwar die eines Partizips; Diez sagt S. 87, er kenne nur wenig Beispiele davon und führt auch nur zwei Stämme derart an. Es sind aber nicht Stämme einfacher Verben, sondern erste Teile zusammengesetzter: *yati* 'angebunden' von *yat<sup>1</sup>p'esun*, *tam* 'geschrieben' von *tamp'esun*. Hiervon können wie von jedem Adjektiv, Präsens und Imperfekt gebildet werden: *tam-uz* 'es steht geschrieben', *tam-uz-i* 'es stand geschrieben'. Substantiviert: *tamo* (*tamotu* usw.) 'die (heilige) Schrift' oder ohne Artikel *tam* (*tamux*, *tamuryuz* usw.) 'dass. oder 'Inschrift', 'Aufschrift'. Und entsprechend mag *yat<sup>1</sup>* (*yät<sup>1</sup>* Sen.) 'Band' als 'Gebundenes' erklärt werden und ähnlich anderes (aber *báp* 'Gebell' scheint, trotz oben S. 203, erst von *báp'sun* abgeleitet und *bá* primärer Ausdruck für 'Gebell' zu sein). Vor allem werden nun die Verbalnomen sowohl aktivisch wie passivisch gebraucht. Und etwas von dieser Janusköpfigkeit zeigt der Infinitiv auch in unsern Sprachen, was sich daraus erklärt daß er in



Grunde absolut ist, nämlich keiner Beziehung auf Subjekt oder Objekt bedarf. Selbst wo diese neben ihm ausgedrückt werden, können wir darüber in Zweifel sein ob wir ihn aktivisch oder passivisch zu fassen haben, z. B. in dem Satze: ‚er gibt den Kindern Wein zu trinken‘, je nachdem uns als das Wesentliche vorschwebt: ‚er gibt den Kindern zu trinken‘ oder: ‚er gibt Wein zu trinken‘. In den passivistischen Sprachen ist der Gebrauch des Infinitivs im passiven Sinn natürlich viel ausgebreiteter; so heißt z. B. ‚ich bin nicht mehr würdig dein Sohn genannt zu werden‘ (Luk. 15, 19, 21) auf Baskisch (Leizarraga): *guchiagoric eznauc digne hira seme deitze-en*, auf Georgisch: *aryan yirs war me t'odebad dzed zenda*. Während an dieser Stelle das Altarmenische den passiven Infinitiv (*katəl*) hat, begegnen wir an einer andern dem auf *-el* im passiven Sinn: *irən . . . kot<sub>1</sub>el 'i mardkanē Rabbi Rabbi* ‚sie lieben „Rabbi, Rabbi“ von den Menschen angeredet zu werden‘ (Matth. 23, 6 f.). Derselbe Infinitiv aktivisch, z. B. ‚ich bin nicht gekommen zu rufen . . .‘ (Matth. 9, 13): bask. *eznaiz etherri . . . deitze-ra*, georg. *ara mowed t'odebad . . .*, altarm. *ot<sub>2</sub> ekī kot<sub>1</sub>el . . .*. Gerade aus dem Udischen habe ich keinen Beleg für jenen Gebrauch zur Hand; in diesen und ähnlichen Fällen bedienen sich die Kv. des Verbum finitum. Aber der zweifache Gebrauch der Partizipe (auch das Altarmenische kennt ihn bei denen des Praet. und des Fut., das Ossische bei dem des Fut.) tritt uns im Udischen so deutlich entgegen daß er auch von Dinn deutlich hätte dargelegt werden müssen; es genügt nicht zu sagen (S. 71): ‚Der Gebrauch der Partizipe ist sehr mannigfach; bald sind sie wirklich Partizipe der Gegenwart [warum nur dieser?], bald Gerundien, bald Bezeichnungen der Nomina agentis.‘ Ich spreche zuerst vom Part. Praes., welches auf *-al* (*-alo*) ausgeht (Dinn S. 72 f.); zwei bei Dinn aufeinanderfolgende Satzbruchstücke veranschaulichen am besten die entgegengesetzte Verwendung: *dūen ukalo* ‚das was der Geist sagt‘, *jax uk'alo* ‚das was uns frißt‘. Da nun das Udische, wie es die Personalformen eines mit *-zun* gebildeten Passivs besitzt, auch (wovon allerdings Schumacher und Dinn nichts melden) ein Part. Praes. Pass. besitzt

(z. B. *ohəyal* Sen § 186; *gameyal* unten ist *rell.*), so fragt es sich wie dieses sich in der Praxis gegen das andere Part. Praes. abgrenzt. Es fehlt mir an Stoff; ich finde nur: *Iəus, Xristos ukəyal* 'Jesus, welcher Christus genannt wird' (*Matth.* 1, 16), *Juda Iscuriot ukəyal* 'Judas welcher Iskariot genannt wird' (*Matth.* 26, 14), anderseits *Isəgəyal, Xristos ukəltux* 'mit Jesus, welcher Christus genannt wird' (*Matth.* 27, 22), wie denn *ukal* immer in der Verbindung 'Ort welcher heißt' erscheint; übrigens ist es mir zweifelhaft ob von *p'əsun* 'sagen' ein finites Passiv vorhanden ist. Es liegt im Wesen des Partizips daß es sich entweder auf ein reales Subjekt oder ein reales Objekt bezieht, daß es also immer relativ ist; kommt dennoch die Partizipform absolut vor, so ist sie eben in die Sphäre des Infinitivs übergetreten, und zwar stellt sie in der attributiven Verbindung den Genetiv eines solchen vor. Diese Begriffserweiterung ist in unsern Sprachen nicht unbekannt; wir sagen z. B. 'fallende Sucht' für 'Krankheit des Fallens', 'Fallsucht', und 'nachtschlafende Zeit' für 'Zeit des Nachtschlafens'. Was aber hier ausnahmsweise geschieht, ist im Udischen ganz regelmäßig, so *uk'al wəxt* 'essende Zeit' = 'Zeit des Essens', 'Essenszeit', *nəpəxəsuun t'ayala wəxt* 'des Schlafens gehende Zeit' = 'Zeit des Schlafengehens', *zombək'ala wəxt* 'lernende Zeit' = 'Zeit des Lernens', 'Lernzeit', *kuəxə tət t'əyala t'əhər* 'aus dem Hause herausgehendes Mittel' = 'Mittel des Herausgehens aus dem Hause', *ot'kalkal* (Sen. -ala) *ga* 'badender Platz' = 'Badeplatz' (Sen. Joh. 5, 2), *sindnūlbal wəldnəl* 'zur versuchenden Zeit' = 'zur Zeit der Versuchung' (*Luk.* 8, 13), *gameyal gənu* 'an dem sich wärmenden Ort' = 'an dem Ort des Sichwärmens' (*Mark.* 14, 67). Die Absolutheit eines solchen Partizips kann ohne daß sich dabei sein Verhältnis zu dem es 'regierenden' Nomen ändert, durch Bezeichnung des Subjekts oder Objekts aufgehoben werden, so *wən furukal gənu* 'an dem ihr spazierengehenden Orte' d. h. 'an dem Ort eures Spazierengehens' (*Dura*), *bul kot'bal ga* 'Kopf beugender Ort' d. h. 'Ort des Kopfbiegens, der Verehrung' (*Joh.* 4, 20), und das kann ich nun, obwohl mir keine ähnlichen Beispiele gegenwärtig sind, erweitern zu *Bixəya bul kot'bal ga* 'Ort der Gottesverehrung'. Wir werden



aber vielleicht auch da wo das Partizip passiven Sinn hat, wie in *aqal aşuryoz* 'die (zu) kaufenden Dinge' (Dix) — man vergleiche 'die vorhabende Reise', 'die innehabenden Orden' — ebenfalls von einem absoluten Partizip der bezeichneten Art ausgehen; man würde ebensowohl gesagt haben 'Dinge des Kaufens' wie 'Mann des Kaufens', und erst aus der Verbindung selbst würde sich dort die passive, hier die aktive Bedeutung ergeben haben. Wir begegnen endlich auch dem Part. auf *-al*, *-ala* in der Rolle eines nicht adnominalen Infinitivs und zwar eines subjektischen; so ja *t'oyala t'e-ne ja mandala* 'weder Herauskommen noch Verbleiben ist' d. h. 'man kann weder h., noch v.' (Dix); ein anderer Satz: *t'it'al t'e-ne bu* (D. 73, 8 = 93, 21) läßt sich sowohl übersetzen: 'Herausziehen = Herausgezogen werden ist nicht' wie 'herausziehender = einer der herauszieht, ist nicht'. Mit diesem Part. Praes. wird das Fut. II gebildet; einfach durch Hinzufügung der Personalpronomen: *uk'al* 'essend', *uk'alzu* 'ich werde essen' (*ekal na lamandal t'e-ne* 'nichts wird dir austossen' D. 72, 12 f. sollte vielmehr S. 66 f. stehen). Dix's Ansicht (S. 68 Anm.) daß das *-al* des Part. Praes. nichts anderes sei als die Endung des Terminativa (*uk'al* 'im Essen'), eine Ansicht die er mit den beiderseitigen Nebenformen auf *-ala* hätte stützen können, würde recht annehmbar sein wenn die prädikative Verwendung dieser Form und die inessive des Terminativa sich als die ursprünglichen nachweisen ließen. So aber scheint es mir geratener einen subjektischen als einen adnominalen oder adverbale Infinitiv auf *-al(a)* an die Spitze zu setzen, aus dem sich dann das Partizip entwickelt hätte. Wir würden uns dafür auf die Übereinstimmung berufen dürfen welche im Altarmenischen zwischen dem Infinitiv auf *-l* und dem Part. Praet. (passivisch und aktivisch) auf *-eal* besteht. Das letztere ist eigentlich ein Infinitiv, wie sich daraus ergibt daß es das Subjekt im Genetiv neben sich haben kann; *nora bereal e*, 'il a porté' a dû signifier originairement 'il y a porter de lui', c'est-à-dire que l'infinitif et le participe auraient été différenciés secondairement'. So Meillet *Gramm. comp. de l'arm. cl.* § 98, wo ich nur statt 'porter' setzen möchte: 'avoir porté'; auch der Form nach ist ja *be-*

real ein Inf. Praet. Freilich paßt diese Auffassung nicht gut zu der ebendasselbst hervorgehobenen Verwandtschaft zwischen dem *-i* des arm. Infinitivs und dem *\*-lo* anderer arischer Sprachen, welches adjektivische Geltung hat, im Slavischen sogar ebenfalls partizipiale; auch § 64 hatte MEILLET auf die ursprünglich substantivische Natur der Partizipe auf *-al* hingewiesen und zugleich kaukasische Reflexe in der betreffenden Wendung vermutet. Wie im Armenischen *beraal* von *beret* bezüglich der Zeitstufe verschieden ist, so im Udischen *uk'al* von *uk'sun*, allerdings erst sekundär. Während wir in *uk'sun* den Durativstamm haben (*u-ne-k'sa* 'er ißt', eig. 'er ist beim Essen'), haben wir in *uk'al* den Perfektivstamm (*uk'a* 'ißt'); die Verschiedenheit der Form entspricht der Verschiedenheit der Aktionsart; vgl. georg. *zidan-e* 'er trägt', *zide* 'trago'. Die Verwendung des *-al* als Personalform für das Futur erklärt sich dadurch ohne weiteres. Der Lautgestalt nach erinnern die beiden udischen Formen an den Infinitiv auf *-un* und das 'Nomen verbale' auf *-aal* des Kürinischen (s. oben S. 200); und da das Buduchische in gleichem Sinne ein *-ali* besitzt, so könnte in seiner Futurendung *-ali* ein Verwandelter des ud. *-al* stecken. — Mit dem Part. Praet., welches auf *-i* ausgeht (Dux S. 73 f.), verhält es sich bezüglich des Gebrauchs wie mit dem Part. Praes.; z. B. akt.: *wax etorio* 'der dich hergebracht Habende' (Dux), *sax jaqabi baba* 'der mich gesendet habende Vater' (Joh. 6. 30); pass.: *me jan eteri xöärmax* 'diese von uns hergebrachten Mädchen' (Dux), *adamar Bizoyon jaqabi* 'ein Mensch von Gott gesendet' (Joh. 1. 6). Ohne daß das Subjekt oder Objekt des Partizips durch das regierende Nomen ausgedrückt ist: *it'oyon mandi gala* 'an dem sie Halt-gemacht-habenden Orte' d. h. 'an dem Orte wo sie Halt gemacht hatten' (Dux). Es kann aber auch das Partizip mit dem Substantiv gleichsam zu einem Worte verschmelzen, und dann tritt, mit wesentlicher Beziehung auf das Substantiv, der Genetiv ein: *it'yo(i) mandi gala* 'an ihrem Halteplatze'. So ist *wi buk'i yi* nicht sowohl 'der Tag an dem du geworden bist' als 'dein Geworden-seins Tag' = 'dein Geburtstag' (D. 67, 23 und ähnlich Matth. 14. 6. Mark. 6. 21), *bez k'alin opi asuryoxo* 'von meinen {—



den von mir] dort gekauften Sachen' D. 74, 1, *sunta bi yardnux* 'eines [= von einem] gemachte Ausgabe' D. 74, 6 (= 57, 3), *it, aqi ek'al* 'auf seinem [= dem von ihm] gekauften Pferd' D. 92, 3. Und sogar *bez p'le* 'mein Gesagtes' = 'das von mir Gesagte' D. 74, 2. Wenn, ganz dem Part. Praes. entsprechend, das Part. Praet. die Bedeutung eines adnominalen Infinitivs annehmen kann (der Ort des Halt-gemacht-habens?), so erscheint es auch, mit dem Artikel substantiviert (s. oben S. 435), als adverbaler Infinitiv (als subjektischen vermag ich es jedoch nicht zu belegen). Aber, soviel ich sehe, nur im Ablativ vor der Postposition *šə* 'nach': *arituxo šə* 'nach dem Kommen' (Scn.), *zombak'ituxo šə* 'nach dem Lernen' (Scn.), *bešituxo šə* 'nach dem Töden' (Luk. 12, 5). Auch hier kann die Bezeichnung des realen Subjekts oder Objekts hinzutreten, so *me yimxox t'ebak'ituxo šə* 'nach diese Tage Verflossen-sein' (Luk. 4, 2), *Joonnen jaqabior t'at'ituxo šə* 'nach von Johannes Abgesandte Weggegangen-sein' (Luk. 7, 24), *šum k'aituxo šə* 'nach Brod Gegessen-haben' oder 'Gegessen-worden-sein' (Dmx). Man darf sich nicht versuchen lassen auch hier das Partizip zu finden: 'post hoc dies praeteritos' usw.; das Subjekt wird zuweilen sogar in den Genetiv gesetzt, so *bez purituxo šə* 'nach meinem Gestorben-sein' (Scn. § 191), *puriganuxo aizerituxo šə šetai* 'nach dem von den Toten Aufstehen von ihm' = 'nach seiner Auferstehung' (Matth. 27, 53), obwohl das ein Russismus oder Georgismus oder Armenismus sein mag. Es erscheint aber das Part. auf -i als Infinitiv auch ohne Artikel, nämlich vor den Endungen -(a)ma (das -a- ist analogisch eingefügt) und -tau (s. oben S. 197), so *bak'uma* 'bis zum Gekannt-haben', 'bis zum Können' = 'möglichst', *k'ambak'itan* 'beim Knappgeworden-sein' (des Fleisches) Dmx S. 74 (s. auch die Anm.). Wie beim Part. Praes., so kommt auch hier eine passive Form vor, die von den Grammatikern nicht in die Paradigmen aufgenommen worden ist; ich kann sie nur mit *tamat,i* aus den Ev. belegen: *tamat,i nit* 'das geschriebene Wort' (Mark. 16, 28), *tamat,i* 'die (heilige) Schrift', neben *tamo* (s. oben S. 205), *tamat,i-ne-i* (Joh. 19, 20) = *tam-ne-i* (Joh. 19, 19) 'es stand geschrieben' ('es war geschrieben

worden<sup>1</sup> wäre: *l'am-n-et-ni*). Dem Part. Praet. ist das finite Praet. n (Aorist) ganz gleich, nur daß es mit dem konjunkten Subjektspronomen versehen ist (doch in gewissen Fällen darf oder muß dieses fehlen; so heißt ‚gekommen‘: *ari*, ‚A. ist gekommen‘: *A. ari-ne*, aber ‚wer ist gekommen?‘: *ru-a ari?*). Da nun andererseits unsere Kopula durch das Personalpronomen vertreten zu werden pflegt (*A. azarru-ne* ‚A. ist krank‘), so läßt sich z. B. *A. puri-ne* ebenso wie das lat. *est mortuus* sowohl übersetzen: ‚A. ist tot‘ wie: ‚A. starb‘, und aus dem Zusammenhang erst ergibt sich welchen Sinn es ausdrückt.<sup>1</sup> Dadurch ist Schürren in Irrtum geführt worden, welcher *puri* nur als Adjektiv: ‚tot‘ verzeichnet; es ist zunächst das Praet. n zu *hiesu* ‚sterben‘; das entsprechende Praet. m (*A. pure-ne* ‚A. ist gestorben‘) kommt ja in den Schürrenschen Texten vor. Also *puri* ist ebensogut ein Partizip wie *ari* ‚gekommen‘. Freilich nicht bloß ein Partizip; diese Formen sind, abgesehen von der Zeitstufe, an sich ganz unbestimmt; sie können prädikativ oder subjektiv, adnominal oder adverbial gebraucht werden, Verb, Partizip, Adjektiv, Infinitiv, Substantiv sein. Im Praesens besteht, wie wir gesehen haben, eine Verschiedenheit zwischen dem Indikativ und dem Partizip und zwar nicht bloß in dem -l mit welchem dieses anlautet; sondern auch in dem ursprünglich durativen -es- welches jenem (und auch dem Infinitiv) eignet. Da im Georgischen (wie den verwandten Sprachen) Praesens und Imperfekt durch Anfügung offenbar mit diesem -es- gleichwertiger Silben (-eb-, -aw- usw.) gebildet werden, und damit zusammenzuhängen scheint daß diese Formen nicht wie die übrigen, die passive, sondern die aktive Konstruktion haben, so muß hervorgehoben werden daß ein solcher Unterschied im Hebräischen nicht besteht, daß hier die Darstellung des realen Subjekts von Zeit und Modus ganz unabhängig ist. Und zwar steht es — das ist

<sup>1</sup> Bei zusammengesetzten Verben kann die Stellung des konjunkten Pronomens entscheiden, so zu *l'arad-ne* ‚der Stein ist weggewälzt‘ Matth. 16, 4 (vgl. *zinz l'arad* ‚als fanden sie den Stein weggewälzt‘ Luk. 24, 2); *l'arad-ne-li* *zinz* ‚er wälzte den Stein weg‘ Matth. 28, 2 (*l'arad-ne-li* *ze* würde bedeuten: er wälzte einen Stein weg).



das Ursprüngliche und jetzt noch Vorherrschende — neben Intransitiven im Nominativ, neben Transitiven im Instrumental (oder Aktivus). Dms sagt, der Nominativ werde gebraucht neben *bak'sun* 'sein', neben den Verben welche eine Bewegung ausdrücken, und vielen andern Intransitiven, so neben *t'ai'sun* 'gehen', *k'arxesun* 'leben', *esun* 'kommen', *bisun* 'fallen', *gat;p'esun* 'weh tun', *p'urp'esun* 'liegen', *t'esun* 'herausgehen' usw.; der Instrumental aber neben den übrigen Verben, besonders den Transitiven. Nun jenes 'usw.' läßt uns über viele der 'übrigen' in Ungewißheit, und es wären wohl gewisse allgemeine Erörterungen am Platze gewesen. Ich hatte darauf aufmerksam gemacht daß die Intransitive die infolge ihrer Zusammensetzung eigentlich Transitiv sind, größtenteils als solche konstruiert zu werden pflegen, z. B. *-onep'esun* 'weinen' (eig. 'Tränen machen' oder vielmehr 'sagen'), wie das durch Dms Texte 88, 21, 92, 17 bestätigt wird. Andere allerdings nicht, so das von Dms angeführte *p'urp'esun* 'fliegen' (eig. 'ein schwirrendes Geräusch machen'; vgl. mingr. *p'arinua*, georg. *p'riuea* 'fliegen', abchaf. *sy-p'rueit* 'ich fliege'), z. B. *dadal p'urp'i* 'der Hahn flog' Sch. 68, 4 (aber *dadalen ellep's* 'der Hahn hat gekräht' Sch. 51, 6). Aber auch bei den einfachen Intransitiven findet sich nicht selten der Instrumental. So hat z. B. *bisun* 'sterben' in den Ev. gewöhnlich den Nominativ neben sich; zuweilen aber den Instrumental, so *ukaltin . . . bisunen bialle* 'der Sagoude . . . sterbe des Todes' Matth. 15, 4 (doch *uk'alo bial t'ans* 'der Essende sterbe nicht' Joh. 6, 50), *büt'antyon, meran t'ataltyon, meranen bialqun* 'alle die das Schwert ziehen, werden durch das Schwert sterben' Matth. 26, 52. Daß in beiden Beispielen zwei Instrumentale in verschiedener Bedeutung nebeneinander stehen, ist nichts besonderes (s. z. B. D. 18, 1 f.). Und sogar die von Dms ausdrücklich genannten Verben zeigen z. T. einen schwankenden Gebrauch, und das läßt sich wiederum aus Dms Texten selbst belegen. So sehe ich hier dreimal *bak'sun* mit dem Instrumental: *zunt'en irazi t'ene bak'sa* 'die Schwester wird nicht zufrieden' 92, 21, *p'at'kayen ad'oyon-ne bak'i* 'der Kaiser geriet in Zorn' 95, 25 (in *kond'ayon ad'ayon bak'i* 'der Herr in Zorn geraten seiend' Luk.

14, 21 ist der Instrumental durch das folgende *p'ine* 'er sagte' bestimmt), *p'atjay(en) gölö muq-ne bak'i* 'der Kaiser ward sehr froh' 96, 5 f. (ebenso *dadalen . . . muq-ne bak'i* 'der Hahn ward froh' Sen. 64, 13). Dazu noch aus den Ev. z. B. *ayaltin puran xeneza-ne bak'o* 'der Trinkende wird wiederum durstig werden' Joh. 4, 13 (aber der Nominativ in gleicher Verbindung, Joh. 4, 14, 6, 35). Man bemerke ferner *xindren . . . höwuzun-töyöle are* 'das Mädchen ist zum Bassin gekommen' D. 85, 13; wann Dirx den Gebrauch des Instrumentals in diesem Satz S. 18 als unregelmäßig bezeichnet, so trifft das gewiß zu; warum hat aber SOROMONANTS (s. oben S. 414) den Fehler nicht verbessert? Vgl. auch *itayon mand'i gula* oben S. 209. In *adamaren tat'i wa p'ine* 'der Mann ging und sagte' Joh. 5, 15 kommt der Instrumental auf Rechnung des zweiten Verbs. — Der umgekehrte Fall daß beim Transitiv der Nominativ als Subjektskasus steht, scheint selten vorzukommen; *xuatimux* D. 90, 27 und *yar* D. 92, 19 sind von SOROMONANTS verbessert worden. Wenn also auch zwischen dem Nominativ und dem Instrumental als Ausdruck des realen Subjekts mancherlei Grenzverrückungen stattfinden, so lebt doch im wesentlichen die passive Auffassung des Transitivs an diesem Punkte noch fort; sie ist aber gänzlich erloschen in der Setzung des konjunkten Pronomens, sowohl insofern dies nur das reale Subjekt bezeichnet als insofern es immer die gleiche Form hat. Von einer Wiedergabe des idealen Subjekts die ja an sich denkbar wäre (s. unten S. 222 f.), ist hier keine Spur mehr vorhanden; 'er ruft mich' wird nicht ausgedrückt: 'von ihm ruf-ich (vocor) ich', sondern 'von ihm ruf-von-ihm (oder: -er) mich'. Lassen wir auch die nicht mit dem Verb verknüpfte Darstellung des realen Objektes noch beiseite, so zeigt sich die Mischung der aktiven und der passiven Auffassung doch schon darin deutlich daß in unmittelbarer Verbindung mit dem Verb nur das reale Subjekt zum Ausdruck kommt, sei es auch als Instrumental. Das konjunkte Pronomen der 3. P. Pl. hat in der Tat diese Form: *-qun* (nisch. *-tan*) = Vollpronomen *totuyon*; sie ist eigentlich nur berechtigt beim Transitiv: *totuyon kal-qun-eyä* 'sie rufen', aber das Intransitiv ist der Analogie



gefolgt: *šonor t'a-qun-sa* ‚sie gehen‘. Umgekehrt entspricht die Form des konjunkten Pronomens der 3. P. S. *-ne* dem Nominativ des Vollpronomens: *šono*, und ist somit eigentlich nur beim Intransitiv berechtigt: *šono t'a-ne-sa* ‚er geht‘; das Transitiv ist der Analogie gefolgt: *šetia kal-le-ya* ‚er ruft‘. Beim Vollpronomen der 1. und 2. P. S. wie Pl. unterscheiden sich Nominativ und Instrumental nicht voneinander; und das konjunkte Pronomen stimmt im ganzen dazu (nur heißt es *ni* statt *an*, *nan* statt *šan*). — Das reale Objekt (es ist natürlich das direkte damit gemeint) in einem Satze dessen reales Subjekt im Instrumental steht, muß ursprünglich im Nominativ gestanden sein, und steht auch noch in diesem Kasus dann wenn das Objekt unbestimmt ist; ist es bestimmt, im Affektiv. Diese Regel gibt DINE S. 17, 1); aber nicht als erster. Er sagt in der Anmerkung \*\*), SCHURER irre sich wenn er § 159 meine daß das direkte Objekt beim Imperativ im Nominativ stehe; ich glaube daß dieser Vorwurf nicht ganz gerechtfertigt ist. Allerdings hat SCHURER die Sache nicht völlig erkannt; er sagt aber keineswegs daß der Nominativ beim Imperativ überhaupt stehe, sondern nur daß er stehe wo gewisse andere Sprachen den Indefinitiv haben. Ich habe *Pers. Char.* S. 82 die Sache aufgeklärt und die obige Regel ausgesprochen. DINE ist von SCHUCHARDT darauf aufmerksam gemacht worden daß auch das Armenische einen bestimmten und einen unbestimmten dem Nominativ gleichen Akkusativ kennt; diese Doppeltheit findet sich aber noch im Ossischen, im Neupersischen, im Tatarischen, um nur die dem Udischen benachbarten Sprachen zu nennen. Es ist möglich daß diese Scheidung nicht in jeder der Sprachen sich selbständig vollzogen hat; die Mittel aber zur Darstellung des bestimmten Akkusativs sind wenigstens auf den ersten Blick verschieden. Der bestimmte Akkusativ des Udischen steht dem des Persischen und dem weit älteren des Armenischen am nächsten; besonders empfiehlt sich seine Vergleichung mit dem letzteren. Seine Entstehung liegt aber klarer zu Tage als die des armenischen. Sehen wir nun von dem Unterschied zwischen bestimmtem und unbestimmtem Akkusativ ab (der sich ja auch bei ursprünglich aktivischem Transitive einstellen

kann) um zu fragen wie der neu entstandene Posten des Akkusativs ausgefüllt werden kann. Offenbar nur vermittelt einer Art Dativ; das Georgische hat den Dativ selbst gesetzt, da es über keinen andern Kasus ähnlicher Bedeutung verfügte, und so kommen denn hier öfter zwei Dative in verschiedener Funktion zusammen (ganz das gleiche ist, ohne denselben Anlaß, auch anderswo möglich; vgl. z. B. span. *Judas vendió á Jesús á los sacerdotes*). Das Udische aber besaß im Affektiv einen dem Dativ nahe verwandten Kasus; beide zeigen in ihrer eigentlichen, der lokalen Bedeutung starken Drang sich miteinander zu vermischen (s. oben S. 433 ff.). Es ist somit sehr erklärlich daß man, als sich das Bedürfnis eines Akkusativs einstellte, zum Affektiv die Zuflucht nahm. Obwohl nun die aktive Auffassung gewiß unter dem Einfluß fremder Sprachen auftrat, so war doch schon innerhalb des Udischen dem Affektiv dieser Weg vorbereitet. Sage ich z. B. statt ‚von mir wird er geehrt‘: ‚ich ehre ihn‘, so ist das eine völlige Umkehrung; sage ich aber statt: ‚von mir wird ihm Ehre erwiesen‘: ‚ich erweise ihm Ehre‘, so bleibt wenigstens die Bezeichnung des persönlichen Objektes unverändert. Das reale direkte Objekt wird in einem solchen Falle als indirektes gedacht und kann sich im Udischen bald als Dativ bald als Affektiv darstellen. In der Tat kommt wie ich oben (S. 432) gezeigt habe, *hörmül'besun* ‚Ehre tun‘, ‚ehren‘ mit beiden Kasus vor. Nun sind die meisten udischen Transitive solche innere Transitive, d. h. zusammengesetzt aus einem Verb das ‚machen‘, ‚tun‘ bedeutet, und dem Ausdruck eines Geschehens als direktem Objekte. Ich erläutere das noch mit einigen Beispielen: *besbesun* (für \**biesbesun* von *biesun* ‚sterben‘) *adamaray* ist eigentlich ‚Tod-machen an dem Menschen‘ = ‚den M. töten‘, *sinamizbesun* (tat. *sinamiji*, Part. Perf. von *sinamay* ‚versuchen‘, ‚prüfen‘) *adamaray* ‚Versuchung-machen an dem Menschen‘ = ‚den M. versuchen‘, *kol'besun* (*kol'* ‚Falte‘, ‚Biegung‘) *bez* (z. B. Joh. 9, 30, mit Dat.) ‚Biegung-machen am Kopfe‘ = ‚den Kopf biegen‘ (aber meist ist auch das zweite Objekt, in Nominativform, mit dem Verb verschmolzen: *bul kol'besun adamara* ‚Kopf-Biegung-machen dem Menschen‘ = ‚sich vor dem M. verbeugen‘, ‚den M.



verehren').<sup>1</sup> Dazu kommt noch daß auch bei einfachen Verben, von unserem Gesichtspunkt aus, im Udischen wie in den kaukasischen Sprachen überhaupt eine gewisse Neigung zur intransitiven Konstruktion besteht. Man denke vor allem an: 'einem schlagen' statt: 'einen schlagen'; auch in den Ev. haben wir hier nicht selten den Dativ, wenn auch der Affektiv vorherrscht. Ferner heißt es im Udischen wie im Thureschischen und Georgischen: 'an einem salben', d. h. 'Salbe an einem schmieren, reiben', oder 'an einem Teil von jemandem'; die volle Wendung mit der Bezeichnung der Salbe im Nominativ findet sich noch Mark. 6, 13: *azarayex t,äin ladi*, Luk. 7, 38: *t,urex lanedi miron*. Hier hat der Affektiv noch seine alte lokale Bedeutung ('an den Kranken', 'an dem Fuße'), in der er nun durch den Terminativ zum größten Teil verdrängt worden ist. So tritt der Terminativ auch in unserem Falle ein, mit Unterdrückung des direkten Objektes: *lada iei bel* 'salbe an deinem Haupt' Matth. 6, 17 (und entsprechend Joh. 9, 11. 12, 3. D. 37, 1). Endlich aber ist der Affektiv in die akkusativische Rolle eingerückt, und damit zugleich der frühere Nominativ durch den Instrumental ersetzt worden: *bez t,urex lanedi mironen* Luk. 7, 16 (ein anderer Beleg noch in demselben Vers und Joh. 11, 2, wo *Bixoyo* für *Bixoyox* steht), welches nun wörtlich mit unserem 'meinen Fuß hat er gesalbt mit Salbe' übereinstimmt. Wie die eine Bedeutung des Affektivs in die andere übergeht, läßt sich recht gut an den beiden folgenden Sätzen veranschaulichen: *äint's icax duyain an t,ox* 'wer (auf) dich auf die eine Wange schlägt' Luk. 6, 29 (entsprechend Matth. 5, 39) und *duqunye-mi lata t,ox* 'sie schlugen (auf) seine Wange' Luk. 22, 64. Daß der Affektiv sich im Sinne unseres Akkusativs schließlich auch bei solchen Verben eingestellt hat wo er als Lokativ sich nicht einmal denken

<sup>1</sup> Unter diesen Verbalzusammensetzungen finden sich allerdings sehr viele Umbildungen einfacher Verben. Ein *kol'deren* und ein *yut's'eren* setzen gewiß *\*kol'deren* und *\*yut's'eren* voraus (vgl. oben S. 203). Wir können dies auch an Lehnwörtern feststellen. Urd. *kulp'eren* 'rufen', 'lesen' geht sicherlich auf arm. *kardai* zurück, dem auch beide Bedeutungen eignen. Die Uden machen daraus zunächst *\*karderen*, *\*kolderen*, fällen das als eine Zusammenziehung mit *-deren* und gleichen es dann an die vielen begriffsverwandten Verben auf *-p'eren* an.

ließe, wird niemanden wundernehmen. Sollte nicht das altarmenische *z-* des bestimmten Akkusativs (mit Nom. im Sing., mit Akk. im Pl.) einen entsprechenden Ursprung haben? Wir begegnen diesem *z-* + Instrumental oder Ablativ vielfach in einer wenigstens allgemeinen Übereinstimmung mit dem lokalen Affektiv des Udischen: „am Baume (hängen)“, „an einen Stein (anstoßen)“, „an der Hand (führen)“, „auf diese Weise“, „um Mitternacht“ usw. Zuweilen decken sich beide auch im einzelnen Falle, so *z-t,erek* = *yenax* „am Tage“, „tags“ (s. oben S. 434). H. PEDERSEN *Zeitschr. für vgl. Sprachf.* N. F. xix, 434 f. nimmt einen ganz andern Ausgangspunkt für die bewußte Verwendung des arm. *z* an; aber der Weg von dort scheint mir weit länger und weniger gangbar. Wenn A. MEILLET *Gramm. comp. arm.* S. 68 sagt, der alte Wert des *z* (aus dem sich der akkusativische entwickelte) sei ohne Zweifel gewesen „par rapport à“, so steht diese Äußerung nicht eigentlich im Widerspruch zu meiner Ansicht, aber eben nur deshalb weil ihr jede Bestimmtheit abgeht. Die Form des bestimmten Akkusativs und die des unbestimmten scheinen sowohl im Udischen wie im Altarmenischen (s. LAUER-CARRIÈRE S. 112) die Grenze die sie trennt, nicht selten zu überschreiten, manchmal stimmen sogar beide Sprachen vollständig darin überein; so z. B. „viele“: *gölbtvox* = *abasums* Luk. 7, 31 (und dies scheint in der arm. Bibel das Regelmäßige zu sein), „einen (der) Diener“: *sa nokltvax* = *zmi 'i t,arajit*, Luk. 15, 26; indessen „eines von ihnen [den Schafen]“ *lotxo suntux:mi 'i not,anā* Luk. 15, 4. Bei *sa* scheint überhaupt der bestimmte Akkusativ zu stehen; so *sa t,vox* Luk. 6, 22, *sa gürünčünax* D. 79, 10. DISS schreibt S. 18, 15. 65, 22 *burreqi jag*, welches gewiß gegen die Regel ist; 85, 7 ist wenigstens der schwankende Gebrauch angedeutet: *burreqi jag(ax)*. Bemerkenswert ist *älémaz yat,p'i* „eine angebundene Eselin“ (eig. „die Eselin angebunden“) Matth. 21, 2 (Luk. 19, 30; s. unten S. 220 f.). DISS nennt den Affektiv mit FR. MOLLER und EUCKERT Akkusativ; aber ich erneuere meinen Einspruch dagegen. Nennt man doch auch im Georgischen den Dativ nicht Akkusativ, obwohl er nicht bloß das indirekte, sondern auch (im Praesens und Imperfekt) das direkte bezeichnet. Und folgerichtigerweise



mußte neben einem solchen Akkusativ der Kasus in welchem das Subjekt des Transitivs steht, Nominativ heißen, nicht Instrumental, was aber wieder deshalb nicht geht weil der Name Nominativ schon vergeben ist. Dura S. 17 Anm. \*) sagt, im Akkusativ stehe das direkte Objekt sogar dann wenn das Subjekt im Instrumental stehe. Aber das letztere ist immer der Fall, mit Ausnahme des Imperativs, wo ja keine Subjektsbezeichnung stattzuhaben pflegt. Man kann den Instrumental, wo er Subjektskasus ist, Aktivus nennen wenn es gilt ihn dem georgischen Aktivus gleichzusetzen; zwar ist auch dieser im Grunde ein Instrumental, läßt aber dessen Namen ein, weil er der betreffenden Funktion ganz verlustig gegangen und für dieselbe ein neuer Kasus gebildet worden ist. Ich will mir die Gelegenheit nicht entgehen lassen die von mir (*Pass. Char.* S. 75 f.) geäußerte Vermutung daß die instrumentale Natur des georgischen Aktivus noch in gewissen Schwurformeln zu Tage trete, durch das Udische zu bestätigen. Dura S. 18 führt aus den Schurzmeschen Texten (S. 52 oben) *gergetyon* 'bei den Kirchen!' usw. an; das Verbum 'schwören' regiert den Instrumental (z. B. *gögen* 'beim Himmel' Matth. 5, 34, *wi bin* 'bei deinem Haupte' Matth. 5, 35, *namazen* 'beim Tempel' Matth. 23, 16). — Daß das Transitiv heute ganz aktivisch gefaßt wird, ergibt sich auch aus dem Bestehen eines Passivs. Über dieses bringt aber Dura S. 76 f. keine weitere Auskunft, auch keine Beispiele dafür. Er wird wohl Recht haben wenn er sagt: 'die auf -esun endigenden Verben, welche als passive betrachtet werden können, sind eher reflexive oder intransitive Verben'; warum aber sagt er unmittelbar vorher daß es kein Passiv des Präsens gebe, als ob dann das Präteritum ein solches besäße? Es ist wohl sicher daß wenn das reale Subjekt bei einem derartigen Passiv zum Ausdruck käme, es im Ablativ und nicht im Instrumental stehen würde; es scheint aber daß jenes überhaupt nicht geschieht. Ich finde nur solche Gebrauchsweisen wie *barreget,i* 'es begann' (das Fest) Sen. 70, 1. Über das Passiv von Empfindungsverben siehe unten S. 220. — Bei den Empfindungsverben steht das reale Subjekt im Dativ, sowohl als Nomen und Vollpronomen wie als konjunktes Pro-

nomen; 'Ich sehe' wird ausgedrückt durch: 'mir seh-mir' = 'mir ist sichtbar', 'die Frau liebt' durch: 'der Frau lieb-ihir' = 'der Frau ist lieb'. Eine Annäherung an die gewöhnlichen transitiven Verben zeigt sich zunächst in dem Gebrauch des Instrumentals an Stelle des Dativs. Sogar hier und da beim Substantiv, auch in den Dnischen Texten, so: *bez vit'en t'ubuz t'etu-buqa* 'mein Bruder will keine Frau' 92, 31, *zim'ran nana-zunt'imuz* (Variante *-moyen* S. 101 Anm. 42) *a-qu-kaa yaraz* 'die Tanten der Tochter sehen den Sohn' 95, 5, *yar(en) me aqlaz aba-tu-i* 'der Sohn erkannte diese Sache' 95, 31. In den beiden letzten Fällen nehmen wir ein Schwanken zwischen Instrumental und Nominativ wahr, welches mich befremdet. Wenn Diese S. 54 sagt, aus den von ihm daselbst gegebenen Beispielen erhelle daß die Sprache zwischen Instrumental, Dativ und Nominativ schwankte, so vermisste ich jeden Beleg für den letzten (zu Z. 13 ist Dativ). Sehr häufig ist der Instrumental des Vollpronomens (der der 1. und 2. P. lautet allerdings dem Nominativ gleich). Warum Diese S. 53 die 1. P. S. nur in der Dativform, die übrigen Pronomina aber auch und vor allem in der Instrumentalform auführt, und die Ausnahmestellung des *za* hervorhebt, das verstehe ich nicht, da unter seinen Beispielen vier mit *zu* (*zu bu-za-qa*, *zu a-za-ka*, *zu bak'a-za*, *zu . . . zu buqa*; s. auch z. B. *za aq-za-za* 43, 11) sich finden, aber keines mit *za*. Es scheint ihm ganz das Gegenteil von dem was er sagt, vorgeschwebt zu haben, nämlich daß als 1. P. S. *zu* ausschließlich herrscht; das wäre aber auch nicht richtig (für *zu* 54, 2 gibt Diese selbst in dem gleichen Satze *za* 50, 25). Das konjunkte Pronomen bleibt eigentlich immer im Dativ; denn wenn das der 1. oder 2. P., und zwar als dem Verb angefügt (nicht vor- oder eingefügt), zuweilen im Affektiv erscheint, so geschieht das nur infolge der allgemeinen Verwechselung welche zwischen den beiden Kasusformen Platz gegriffen hat (s. oben S. 483). Schon aus den Scherrenzischen Texten hatte ich das belegt; ich lasse einige Beispiele aus den Ev. folgen: *aba-raz* 'ich kenne', 'ich weiß' Luk. 4, 34 (hier folgt *raz* als Obj.), 16, 4. Joh. 6, 42, 11, 22, *akal-waz* 'ihr werdet sehen' Matth. 13, 14, *aka-raz* (daß) 'ich sehe' Mark. 10, 51, *buqai-raz raz* (wenn)



„ihr mich liebtet“ Joh. 14, 15 (von der so gebrauchten 1. P. Pl. auf *-x* ist mir kein Fall vorgekommen). Den Instrumental-Nominativ (s. oben S. 213 f.) für den Dativ der 3. P. Pl. finde ich ganz vereinzelt in *bu-qun-gesa* D. 54, 12, *tal-qun-xesa* D. 92, 3 (s. Anm. dazu); aber ich weiß nicht mit welchem Recht Dura 8, 48 als Nebenformen für das dativische *ja* und *wà ja* und *wân* anführt (er betrachtet sogar die letzteren als die ursprünglichen, da er von dem Ausfall des *n* spricht). Allerdings kommt ein solcher Instr.-Nom., wenigstens *nan*, zuweilen pleonastisch neben dem entsprechenden Dativ vor, so *a-wà-ka-nan* „ihr seht“ Matth. 24, 2, *aba-wà-nan* „ihr kennt“, „ihr wißt“ Joh. 7, 28, 13, 17, *bu-wà-gsa-nan* „ihr liebt“ Luk. 11, 43. Immerhin dürfen wir annehmen daß *zu a-zu-ksa* { *zu a-za-ksa* „mir ist sichtbar“ zu *zu a-zu-ksa* „ich sehe“ fortgeschritten ist, d. h. zu einer rein aktivischen Bildung, auf der allein ein passives *ak-n-esa* „wird gesehen“ („man sieht“ Scr. 69, 5) beruhen kann (vgl. auch *zu bu-za-q-sa* „von mir wird geliebt“ = „ich liebe“ und *zu buq-zu-esa* „ich werde geliebt“); da sich aber zu diesem das reale Subjekt wiederum in den Dativ stellt, so findet fast eine Rückkehr zum Ausgangspunkt statt: *ak-n-at, i setu* „er erschien ihm“ (Matth. 1, 20 usw.), *efà akesa* „(es) scheint auch“ (Matth. 18, 12. Mark. 14, 64; ohne *-sa-l*), was von *a-tu-ki setu* „er sah“, *efà a-wà-ksa* „ihr seht“ in der Bedeutung nicht sehr abweicht. Neben *akesa* steht allerdings auch, und vielleicht häufiger, der Kauantiv: *efenk a*, *wenk a* (Matth. 17, 25, 21, 28, 22, 17, 26, 66). *Aqun* „sich wundern“ finde ich bei Dura 43, 11 mit dativischem Subjekt: *zu aq-sa-sa* „es wundert mich“; ist das nicht etwa ein Versehen für *zu aq-zu-sa* „ich wundere mich“? In den Ev. ist, soviel ich sehe, das Verb immer aktivisch gebraucht, und zwar intransitiv (mit Dat. = „über etwas“, wie auch in jenem Satze bei Dura). Das reale Objekt wird bei den Empfindungsverben gerade so dargestellt wie bei den gewöhnlichen transitiven Verben; unbestimmt erscheint es im Nominativ, bestimmt im Affektiv. Es fehlt aber nicht an mancherlei Schwankungen; u. a. scheint auch ein unbestimmtes Objekt wenn attributive Ergänzungen irgendwelcher Art dabei stehen, den Affektiv zu verlangen, z. B. *adamarax* Matth. 9, 9. Joh. 9, 1, *mitarax* Luk. 5, 27,

*tabyo* Luk. 21, 2 (vgl. oben S. 217); das Altarmenische entspricht im ersten und im letzten Fall: *z-air mi*, *z-kin inn*, aber im zweiten und dritten hat es: *air mi*, *mak'ineor mi*. Die eben angeführte Form *tabyo* gehört eigentlich dem Dativ; auch hier begegnet uns die Verwechslung der beiden Kasusformen wieder (s. oben S. 433), z. B. *šotu* Matth. 17, 12, *iytiara* Luk. 12, 47, *yara* Joh. 3, 35, 20 Joh. 10, 17, *efš* Joh. 13, 34, für *šotux* usw. — ‚Haben‘ wird in einem Teil der nordkaukasischen Sprachen durch ‚sein‘ mit dem Dativ oder einem lokalen Kasus wiedergegeben; in den meisten aber, in Übereinstimmung mit dem Tatarischen, durch ‚sein‘ mit dem Genetiv, und so auch im Udischen. Der Genetiv wird hier ebenso am konjunkten Pronomen wiederholt, wie bei den Empfindungsvorben der Dativ; doch kann manchmal das Vollpronomen fehlen, wie anderseits das konjunkte in einem unten zu erörternden Falle fehlen muß. Das konjunkte wird dem Verb affigiert, wenn das (reale) Objekt folgt, präfigiert, wenn das Objekt vorausgeht oder die Negation steht, die vorausgehen muß, in Übereinstimmung mit den allgemeinen Regeln der Wortstellung; also *bezi witš* *bez-bu* oder *bezi bu-bez witš* ‚ich habe einen Bruder‘, *mi bu-wi* ‚du hast‘, *wi t'e-wi bu* ‚du hast nicht‘. Die Formen des konjunkten Pronomens sind bei Dnie nicht angeführt, sie weichen auch nicht sehr von denen des Vollpronomens ab: die der 2. P. S. ist die gleiche; die 1. P. S. und Pl. und die 2. P. Pl. erinangeht des auslautenden *i*; in der 3. P. S. und Pl. ist der Unterschied derselbe wie beim Dativpronomen. Von diesem selbst ist das Genetivpronomen durch das auslautende *i* geschieden, und im Sing. noch durch den vorausgehenden Vokal (*-tai* : *-ti*). Das *i* geht aber auch in diesen Genetivformen verloren wenn sie in- oder präfigiert sind; also zwar *bu-tai* ‚er hat‘, *bu-qoi* ‚sie haben‘, aber *šetai t'e-ta-bu* ‚er hat nicht‘, *šotyoi t'e-qo-bu* ‚sie haben nicht‘, *ba-qa-qo-k'i* (damit) ‚sie haben‘ (so Joh. 10, 10). Infolge dessen bedeutet *bu-tai* nicht nur ‚er hat‘, sondern auch ‚er hatte‘ = *bu-ta-i*; das Zusammenfallen könnte dadurch vermieden werden daß man sagte *bai-tai* (vgl. z. B. *bak'ai-tai* Luk. 11, 5). Der konjunkte Dativ ist ganz fest; wenn *umud bak'al-qun* ‚sie werden hoffen‘ Matth. 12, 21



steht, und nicht *umud go-bak'al* (vgl. *umud t'e-ta-bai* Matth. 24, 50, *t'e-ta-bai umud* Luk. 12, 46, *umud ta-bai* Luk. 23, 8, *umud ef-bu*, *umud t'e-ef bu* Luk. 8, 34 f.), so ist eben *umudbak'sun* als einheitliches Wort, *umud* nicht mehr als (reales) Objekt gefühlt worden (vgl. das merkwürdige Plusquamperfekt: *umud-jan-i* Luk. 24, 21). Die volle Subjektsform zeigt sich, wohl unter dem Einfluß des Griechischen, manchmal im Dativ, z. B. *γὰρ υἱοῦ* ,der Sohn hat' Matth. 9, 6, und, wohl unter dem Einfluß des Armenischen (wo ,haben' transitives Verb ist), manchmal im Instrumental, z. B. *ὡς αἶψα* ... *bu-tai* ,der Trinkende hat' Joh. 6, 54 (ja im Instr. + Dat. Joh. 6, 40). Das reale Objekt steht immer im Nominativ, weil es immer unbestimmt ist. Wenn im Deutschen ,haben' in seiner eigentlichen Bedeutung (,Besitzer sein') ein bestimmtes Objekt neben sich hat, so erweist sich dieses, bei Lichte betrachtet, als das reale Subjekt: ,ich habe dieses Pferd' = ,dieses Pferd gehört mir', ud. *me ek' bezi-ne* D. 80, 3 f. (vgl. *māin lalak'anux bezi-ne* ,die schwarzen Schuhe sind mein' Sch. 53, 9); hier ist *bezi* ,mein' das Prädikat, die Kopula wird nur durch *-ne* ausgedrückt. Will man sagen: ,ich habe ein Pferd — schwarze Schuhe', so lautet das auf Udisch: *lu-ne bezi ek' — māin lalak'anux*; d. h. das Existenzialverb tritt ein. Ein besonderer Fall ist der daß ein bestimmtes Objekt von einem attributiven Prädikat begleitet ist, dann steht jenes im Affektiv, dieses im Nominativ: *ma-tait'e ... bu-tai elmux azaru* ,welche den Geist krank hatte', deutsch: ,welche einen kranken Geist hatte' Luk. 13, 11. Es wird nun, wovon oben schon ein Beispiel gegeben worden ist, vielfach, vielleicht ist es das Häufigere, der Nominativ am konjunkten Pronomen wiederholt, wobei natürlich das Genetivpronomen unterdrückt wird. Ob in gewissen Fällen nur das eine, in andern nur das andere gestattet ist, vermag ich nicht festzustellen; gewiß kann man in vielen beliebig sagen: vgl. z. B. *bezi t'a-ne-bu išu* ,ich habe keinen Mann' Joh. 4, 17 und *vi t'e-wi-bu išu* ,du hast keinen Mann' ebend., *šit'e t'e-ta-bu* Matth. 13, 12, Mark. 4, 25 = *šit'e t'e-ne-bu* Luk. 8, 18 ,wer nicht hat', wo die zweite Wendung befremdlicher ist, da das Objekt verschwiegen wird. Daß die genetivische Subjektsdarstellung in diesem

Punkte der Analogie der dativischen untrenn wird, erklärt sich daraus daß sie dem Einfluß einer andern Analogie ausgesetzt ist. *Bu-ne* ist soviel wie 'es ist vorhanden', 'es befindet sich', 'es gibt', z. B. *k'a baytjin-boš bu-ne-i sa hönuz* 'in diesem Garten befand sich ein Bassin' D. 86, 9, *k'ibaltai lekerun boš q'ogilinaluyuz-ne bu* 'im Eimer der Fleißigen befinden sich Fünfkopekenstücke' Schm. 64, 14<sup>1</sup>, *sa ailasta bu-ne q'a gum* 'bei einem Knaben befinden sich fünf Brote' = 'er hat fünf Brote bei sich' Joh. 6, 9, wofür nun ebensogut gesagt werden könnte *sa ailun* usw., wie es heißt *efi t'e-ne-bu gum* 'ihr habt kein Brot (bei euch)' Mark. 8, 17, und dies wiederum kann den Sinn bekommen: 'ihr besitzt kein Brot'. Hierbei ist noch zu erwähnen daß in Verbindungen wie den in Rede stehenden, auch neben einem Plural des unbestimmten idealen Subjekts (realen Objekts) *bu-ne* das Übliche zu sein scheint; das ergibt sich schon aus den vorhergehenden Sätzen, ich füge noch hinzu: *bu-ne bezi wä qairi eyaluz* 'ich habe noch andere Schafe' Joh. 10, 16, *sa adunatri bu-ne-i pä yar* 'ein Mann hatte zwei Söhne' Matth. 21, 28. Luk. 15, 11 (während es z. B. heißt: *tia bu-qun-i . . . gölö tabgoz* 'dort waren viele Frauen' Matth. 27, 55). Und ebenso *-ne* beim bestimmten (realen) Subjekt: *ne ek'uruz sa p'atdayun-ne bak'sa* 'diese Pferde gehören einem König' D. 82, 31. Zum Ausdruck von 'haben', oder genauer gesagt von 'gehabt werden', 'Eigentum sein' verwendet das Udische *bu-* im Ind. des Praes. und des Imperf.; in den andern Gruppen aber *bak'sun*. Zu jenem vergleicht Dinn S. 79<sup>24</sup>) das tschetsch. *wu* 'ist', das tabass. *wu* 'ist' und ähnliche Formen der lesgischen Sprachen. Das tschetsch. *wu* bleibt wohl besser beiseite, da *w-* hier Geschlechtszeichen ist; anderseits liegt pers. *bā* 'sei', (=

<sup>1</sup> In dem entsprechenden Satze Schm. 68, 4 fehlt *hai*: *Caratun K'ezuryoz tozno kuzur-ne* 'in den Händen der Faulen sind Eisstücke'. Ebenso *emma gum-a ofista?* Mark. 8, 5 = *emma gum-a bu ofista?* Mark. 6, 38. Das liegt sicherlich nicht außerhalb des volkstümlichen Sprachgebrauchs; wohl aber vermute ich daß der Übersetzer durch den Einfluß fremder Sprachen bestimmt worden ist *bu* anzuwenden im Sinne der Kopula zu setzen, z. B. *šenn bu-ne-i tšu dayri* 'er war ein gerechter Mann' Luk. 2, 25, *ne adunatri bu-ne-i dayri* 'Dieser Mensch war gerecht' Luk. 21, 47 statt *dayri-ne-i* (vgl. z. B. *šenn dayri wä hach adunatri-ne* Mark. 6, 29).



*buccu* 'ich bin', (= *bucad*) 'er ist' vom Inf. *buden* zu nahe am nicht wenigstens erwähnt zu werden. *Bu-* hat ebensowenig wie *ex* und *abu-* die präsentische Erweiterung *-ecu* angenommen; das erklärt sich bei ihm wie bei *abu-* aus begrifflichen Ursachen, bei *ex-* daher daß es schon stammhaft von der perfektischen und der futurischen Gruppe unterschieden ist. Es muß ferner darauf hingewiesen werden daß *bu-* sich ganz so verhält als wäre es ein Prät. II; es besteht kein Unterschied zwischen den Personalformen und dem Partizip; wie *p'i-ne* 'er sagte'; *p'i* 'gesagt habend' und 'gesagt', so *bu-ne* 'er ist'; *bu* 'seiend' ('gehabt werdend') und 'habend'. So zunächst: *k'in oqi bu adamar* 'ein unter Gewalt [d. h. abhängig] seiender Mensch' Matth. 8, 9, *beš bu aizi* 'in das vor (euch) seiende Dorf' Luk. 19, 30; sodann: *nut bu-tai-tyo* 'von dem nicht Habenden' Luk. 19, 26, gleichsam 'von dem nicht ist-seiner-enden' = *šit'e t'nta-bu, šotzo* Matth. 13, 12. Mark. 4, 25, ebenso *nit, talant bu-tai-tu* 'dem zehn Talente Habenden' Matth. 25, 28; endlich, mit Unterdrückung des genetivischen Subjektzeichens *düclat' bu-tyoi* 'der Reichtum Habenden' Mark. 10, 23, gleichsam 'der Reichtum ist (ihr)-enden'; vgl. *efš nit bugal-tyo* 'den euch nicht Liebenden' Luk. 6, 27, gleichsam 'den ihr nicht lieb-(ihnen)-seiend-enden'. Nichts anderes ist das *bu* welches von Schmiedsen § 39 und Duan 12, 4 als Adjektivendung verzeichnet und von jenem für eine Variante von *-ba* gehalten wird: *bip -ambu* 'ringsum seiend' Duan 12, 23, *išubu* 'Mann habend', 'verheiratet' Sch.

Die Grammatik Duan's ist von Druckfehlern und Versehen, die ich aber unter dem ersteren Namen einbegreifen will, nichts weniger als frei. Dem Verzeichnis der von mir wahrgenommenen muß ich eine Bemerkung vorausschieken die sich auf die Abgrenzung dieser Fälle bezieht. Dem Verfasser lag nicht daran die Akzentuierung streng durchzuführen, und so können wir ihm nicht als Fehler anrechnen was hier fehlt, sondern nur das was wirklich falsch ist, und von dem habe ich schon oben (S. 425) gesprochen. Aber wie ich obenfalls schon dargetan habe (S. 413 ff.), variiert das Udische von Wartschen ziemlich stark, und solchen Inkonssequenzen gegenüber muß

die Sprachbeschreibung möglichst konsequent zu sein suchen. Texte volkstümlichen Inhalts sollten so wie sie aus dem Munde einer einzigen näher zu kennzeichnenden Person gehört werden, aufs Papier kommen, nicht von andern revidiert und ausgebessert. Und auch einzelne Sätze die offenbar einer einzigen Aufnahme entstammen, sollten nicht bei jeder Gelegenheit die Farbe wechseln; z. z. B. bei DMR:

- 35, 15 f. *sowdak'äryo metuxox t'e aqoksa, äqqunsa,*  
 54, 21 f. *šhodük'äryo šetuxox t'e aqoksa, äqqunsa,*  
 63, 22 *šhodük'äryox metuxox t'e aqok'sa, äqqunsa.*

Manchmal finden wir morphologische Varianten, über die wir uns aber nicht aufzuklären vermögen, so:

- 66, 15 *čulan k'aibak'ama bāpnep'i,*  
 74, 22 f. *čulinča k'aibak'ama bapnep'i.*

Haben wir hier zwei Formen des Instrumentals von einem und demselben Wort vor uns?

In lautlicher Hinsicht sehr bemerkenswert ist u. a. die doppelte Lesung:

- 75, 4 f. *p'atšay banepi tšray batuktayun,*  
 84, 15 f. *p'atšay bānepi tšráx batuktayun.*

Wir haben hier zwei sich zusammenfügende Bruchstücke falscher Satzphonetik. Ursprünglich lautete es *p'atšay* und *tšray* (so immer in den Ev.), wie auch in den Dmsschen Texten noch bei Antritt der Kasusendungen. Das *-y* blieb vor stimmhaften Konsonanten und vor Vokalen: *p'atšay b.*, *tšray b.*, verhärtete sich aber vor stimmlosen Konsonanten, und dies *-x* hat sich wohl etwas ausgebreitet, so hat DMR *p'atšaxlayax* (ḥḥ) 67, 3. 84, 9 für das *-aylay-* der Ev. (vgl. *naxl-* D. 72, 30 neben *nayyl-* D. 90, 7. 92, 11). Entsprechende Vorgänge sind aus vielen Sprachen bekannt. Vielleicht bezeugt auch das fehlerhafte *šomčy t'e* 80, 10 den Wechsel von *-x* und *-y*; das Wort geht von Anfang an auf ein *x* aus, und wenn sich dies wirklich erweichen konnte, so doch gewiß nur vor stimmhaften Konsonanten (doch *šomčy boyonedi* 19, 22). Ebenso ist es wünschenswert daß jede einzelne Wortform immer genau in derselben Gestalt wiederholt



werde; ihre Varianten können wenigstens an einer Stelle aufgeführt werden, sie dürfen nicht abwechselnd auftauchen. Da nun Dina in allem diesem kein gleichmäßiges und durchsichtiges Verfahren innegehalten hat, so ist es nicht ganz leicht Varianten und Druckfehler bei ihm zu scheiden. Am wenigsten da wo ausdrücklich ein Schwan-ken der Aussprache bezeugt ist, wie zwischen unbetontem *o* und *u* vor *ɣ*, *ɣ*; so müssen wir uns *metoyoxo* und *metuyoxo*, *ɣindrmeyon* und *ɣindrmuyon*, *adɣoyon* und *adɣuyon*, *etoxo* und *etuxo*, *puritoxo* und *purituxo* gefallen lassen. Besonders leicht scheinen die mittleren Vokale *ä*, *ö*, *ü* mit ihren beiderseitigen Nachbarn (und so auch diese untereinander) im Sprechen und im Hören verwechselt zu werden. So lesen wir *amex* und *amel*, *ʾäizi* und *ʾaiz*, *därwəzinä* und *därwəzinaxo*, *kʾäibakʾama* und *kʾäibakʾama*, *ɣoräg* und *ɣoräg*, *kʾäɣzun* und *kʾäɣɣzun*, *däs* und *däs*, *šähäräxo* und *šähäräxo*, *ölkʾinä*, *ölkʾina* und *ölkʾinä*, *šwedäkʾäryo* und *šwedakʾäryo*, *tšömöx* und *tšomo*, *äilöyöx* und *ailöyöx*, *tšömöx* und *tšomöx*, *ʾuyrun* und *ʾuyrun* usw. Vom Hamze sagt Dina (S. 3) daß es, wenn es das Wort beginnt, in lebendiger Rede fast immer ausfalle; so wird man bloß dann das Fehlen des Zeichens sicher als Druckfehler auffassen können wenn kein anderes Wort vorausgeht. Selbst wenn 31, 37 *šetin aitʾepʾe udin musin zaxlan*, aber 20, 23 *šetin aitʾepʾe u. m. z* steht, müssen wir die Rechtswohlthat der doppelten Aussprache gelten lassen.

In den udischen Angaben empfehle ich folgende Verbesserungen (zur zweiten richtigen Form führe ich, wo es nötig erscheint, Belege aus Dinas Buch selbst an; das Gleichheitszeichen bedeutet daß es sich um den gleichen Beispielsatz handelt):

3, 15	<i>manč-e : manč-a.</i>	9, 15	<i>etʾiʾsun : etʾi.</i>
7, 8	<i>atkal-lu-əxa : etʾk- (50,</i> 21. 36, 9).	12, 22	<i>bätʾi : bätʾi (29 u. 30, 24. 37, 6).</i>
		13, 23	<i>tʾe : me.</i>
7, 11	<i>etʾiʾsun   etʾiʾsun, etʾsun (52,</i> <i>etʾiʾsun   23).</i>	14, 15	<i>ʾutʾiʾna : ʾutʾiʾei.</i>
		15, 9	<i>bibatu : bipotu.<sup>1</sup></i>

<sup>1</sup> Ich vermute daß das zweite *b* in dem zweimal vorkommenden *bibatu* (*bip* 'vier'). — Dina hat die Zusammensetzung *bipetʾer*, Scherzen die Ableitung *bipen*

16, 4	ye—yina : yi—yena.	32, 22	k'anet'ai : -otai.
16, 23	otalbesun : -ot- (20, 6).	35, 11	qokez : qoqez (= 85, 5. 35).
16, 26	isex : isex (S. 25).		
16, 29	q'ok—q'okez : qoq—qoqez (S. 24).	35, 16	metuyon : -ox.
			agqunsa : -nesa.
18, 16	hōwuzun : hōwu- (= 85, 13).	37, 3	tesootun : -tuxo.
		37, 6	qo-ug' : q' o-ūq'.
19, 22	šetut <sub>2</sub> : -tut <sub>2</sub> '.	37, 28	boštan : boštan (85, 21).
20, 12	kod <sub>2</sub> : d <sub>2</sub> ok.	38, 8	t'ōyol' : tō-.
21, 4	t'e vor te fehlt (= 88, 17).	38, 14	tokmašina : -ašina (37, 31 Onev. 85, 11).
22, 15	šelor : še- (82, 1. 83, 10).	38, 17	geryet'al : gerge-.
25, 15	χāis : χāei.	43, 2	butuk'sa : uqsa (= 85, 9).
	fie : fiei oder finei (s. oben S. 430).	44, 6	biksax : biquax (58, 18).
		44, 10	otkalp'es : ot'k.
28, 28	ujankesa : -nk'esa.	45, 2	bešun- : bešun- (73, 1; beš 37, 28). <sup>1</sup>
	bibotu : bipotu.		
29, 2	arituza : -tuxo.	46, 18	šlkinaxo : šlk'i- (66, 24. 84, 7).
	šelin : šelin.		
29, 27	χibqowit <sub>2</sub> : -t <sub>2</sub> '.	46, 26	laškonax : lašk- (= 79, 16).
29, 29	bipqowit <sub>2</sub> : -t <sub>2</sub> '.		
29, 30	ūq' : -ūq' (1, 17).	47, 15	bizti : bizt'i (69, 31. 71, 11).
29, 31	uqet'se : -ūq-.		
31, 14	əfan gehört auf Z. 12 neben wān.		bi : büt   (vgl. a-ne- 47, 16 t zu streichen   q-sa 48, 1).
31, 20	šetorožo : -ojožo.	47, 16 f.	ūya . . . ūy . . . ūyal . . . ūysun : -ūy-.
31, 21	šetorožol : -ojožol.		

— aus einer Verwechslung mit χibota (χib 'drei') stammt. Wenigstens ist weder bei Scherzer noch bei Diké von der Erweichung einer intervokalisches Tenus zur Media die Rede, und ich wüßte dafür auch nur das Fremdwort *sahat* 'Stunde' (so Sch.; vgl. *sahat* (a) D. 93, 21) anzuführen, dessen Genetiv immer in der Gestalt *sahadu* auftritt. Die Ev. haben auch *sahada*, *sahadu*, *sahadožo*, aber daneben *sahat'a*, *sahat'ax*.

<sup>1</sup> Es verdient bemerkt zu werden daß Sch. und die Ev. *šep* 'vor' und *šep(i)* 'unser' schreiben, Diké umgekehrt jenes *šep* und dieses *šep(i)*.



47 Anm. <i>bəsun</i> zu streichen.	64, 24 <i>Šamayša</i> : <i>Še-</i> (64, 25).
50, 5 <i>ūysun</i> : <i>ūysun</i> .	65, 7 <i>itubak'sa</i> : <i>iqob-</i> .
50, 19 <i>at,q-esa</i> : <i>a-t,q-esa</i> .	65, 14 <i>ad,uyonebak'i</i> : <i>ad,uyon-</i> <i>ne-</i> .
50, 21 <i>a-za-k'sa</i> : <i>a-za-k-sa</i> .	
50, 22 <i>k'ar-re-χ-esa</i> : <i>-χesa</i> (Stamm: <i>k'ar</i> ).	65, 15 <i>bāpnep'i</i> : <i>bāp'u-</i> (44, 28).
51, 1 <i>gölö-zu</i> : <i>gölö-zu</i> (= 64, 21).	65, 17 <i>hōwūzun</i> : <i>hōwuzun</i> (= 85, 13).
51, 6 <i>zax</i> : <i>zaxo</i> (= 31, 26).	65, 19 <i>p'at,ṣay</i> : <i>ayen</i> (= 85, 1).
51, 16 <i>aṣ-zū</i> : <i>aṣ-zu</i> (= 64, 19).	65, 27 <i>hōwuzun</i> : <i>hōwuzun</i> (= 85, <i>tokmašina</i> : <i>ašina</i> } 11).
51, 22 <i>ewaḡ-a</i> : <i>ewaḡ-a</i> (= 64, 19). <sup>1</sup>	28 <i>ōšā</i> : <i>ōḡā</i> .
52, 22 <i>uškəsa</i> , <i>unškəsa</i> , <i>unek(e)-</i> <i>sa</i> : <i>k'esa</i> .	66, 4 <i>ḡölö</i> : <i>ḡölö</i> .
53, nach 30 (Don.) <i>ainusa</i> , <i>ainesa</i> : <i>ussa</i> , <i>-essa</i> . <sup>2</sup>	7 <i>aiṭ'ada</i> : <i>aiṭ'-</i> .
56, 3 <i>banuki</i> , <i>baneki</i> : <i>basn-</i> (65, 27. 85, 11).	8 <i>tōḡöl</i> : <i>tōḡöl</i> .
56, 9 <i>anuki</i> , <i>aneki</i> : <i>awaki</i> , <i>atuki</i> .	10 <i>ōšā</i> : <i>ōḡā</i> .
57, 5 <i>t,ist,i</i> : <i>t,izri</i> (= <i>t,irizu</i> <i>ehenda</i> ).	14 <i>ḡölö</i> : <i>ḡölö</i> .
63, 22 <i>šöcdāk'ürpox</i> : <i>yo</i> . <i>aqok'su</i> : <i>-oksa</i> .	15 <i>iet'in</i> : <i>ietin</i> .
63, 28 <i>t'e-wā</i> : <i>t'e-wā</i> .	17 <i>ot,kallu</i> : <i>ot,k-</i> .
64, 2 <i>k'ürrän</i> : <i>k'ürän</i> (80, 15).	67, 28 <i>ölkinā</i> } 31 <i>ölkinax</i> } : <i>ölk'i-</i> 32 <i>ölkinā</i> }
64, 16 <i>tetirux</i> : <i>-rax</i> (46, 15). <sup>3</sup>	68, 22 <i>uyal</i> . . . <i>uyun</i> : <i>ūy-</i> .
64, 17 <i>kāmāḡ-uz</i> : <i>qā-</i> (= 51, 18).	69, 24 <i>k'aiyal</i> : <i>q'aiyal</i> .
	72, 11 <i>jaqt'ebak'alpoxo</i> : <i>-ltpoxo</i> .
	14 <i>t'agal</i> : <i>t'ayal</i> .
	23 <i>isa</i> : <i>iṣa</i> .
	26 <i>būt'ām</i> : <i>-ām</i> .
	28 <i>wān</i> : <i>wān</i> .

<sup>1</sup> In *enx-nu* 51, 13 ist Ausfall des *i* vor dem Konsonanten möglich.

<sup>2</sup> Vgl. *aiasasol* Sch. 50, 11, *aiasas* Mark. 4, 27. Wenn *u* wie *s* gesprochen wird, dann auch auch in der 1. P. *aiasa* | *aiasas* | *aiasasa*.

<sup>3</sup> An sich könnte ja *tetirux* eine Nebenform von *tetirax* sein; doch ist es 50, 24 als Nom. Plur. bezeugt.

73, 3	sanduyux : -yax (= 79, 8), <sup>1</sup>	80, 2	uti : udi.
4	serbezudo : -eszudo.	80, 10	zomóy : -óy (s. ob. S. 225).
6	ukalo : uk'alo.	80, 14	laškonax : lašk.
14	yat <sub>1</sub> nexa : yat <sub>1</sub> 'nexa (17, 4, 18, 14).	81, 7	otalbesun : 'ot.
16	yat <sub>1</sub> p'i : yat <sub>1</sub> 'p'i.	82, 1	šalyär : šelgär? <sup>2</sup>
27	ukalo : uk'alo.	83, 11	p'at <sub>1</sub> šaluynabaa : p'at <sub>1</sub> šaxl. (84, 9).
29	tähären : t'ä. (72, 17).	84, 3	p'attayen : p'at <sub>1</sub> šayen. <sup>3</sup>
74, 23	bapnep'i : báp'u.	84, 13	býšuntin-pe : -ne.
74, 27	nach lamandi fehlt zal (ukš).	85, 3	gara(x) : ya.
75, 1	k'ärrün : k'ärün.	85, 15	t'óyöl : tó.
6	wabak'au : wáb.	85, 19	t'óyöl : tó.
76, 6	bógóp'a : bógóp'a.	86, 7	býšun : býšun (84, 13). lakko : laško.
78, 13	tup'zup'e : tapz.	86, 13	qagunbap'i : -api (= 88, 7; s. 55, 25).
79, 3	ait' : ait'.	87, 31 ff.	yat <sub>1</sub> (-) (dreimal) : yat <sub>1</sub> '(-).
79, 8	serbezudo : -eszudo.	88, 5	laško (zweimal) : laško.
79, 12	utin : udiu (20, 23, 36, 24, 63, 17).	90, 33	šinàróx : šinàróx (90, 31)
	gölo : gölö.	91, 7	lamanedi : -annedi.
79, 13	užženu : užžena (= 51, 5). <sup>2</sup>	92, 33	eqant <sub>1</sub> 'eri : -at <sub>1</sub> 'eri.
79, 15	tógól : tóyöl.	94, 5	bánap'i : -epi (94, 7, 55, 25).
79, 21 f.	bui-zu, bui-nu, bui-na : bu-zu-i, bu-nu-i, bu-ne-i.	95, 3	laško : laško.
		100, 20	ababak'o : abawabak'o (dem soll awako gleich sein!).

<sup>1</sup> Vgl. oben zu 64, 15.

<sup>2</sup> Sollte das ž etwa den Laut z (s. oben S. 420) andeuten?

<sup>3</sup> Ich entsinne mich nicht bei Diers -gär getroffen zu haben; Schenker aber führt § 136: šalyär 'auf gute Weise', šoryär 'gleichfalls' an und spricht von vielen auf -gär ausgehenden Adverbien.

<sup>4</sup> Die Form p'attay- ist gewiß eine vorhandene; Schenker gibt p'atšag } pers. pādšāh (die Ev. haben p'atšay). Aber wie soll man sich es denken daß jemand in einer kurzen Erzählung 11mal p'atš- spreche und ein einziges Mal, ohne jeden syntaktischen Anlaß, p'atš-? Die Aussprache des einen weicht allerdings von der des andern nur quantitativ ab.



Außerdem sind nur wenige Versehen zu bemerken, so 2, 19 \* statt 4 (wenn *Dik*, was doch in jedem Sinne fern lag, die west-armenische Aussprache hätte wiedergeben wollen, so war im vorübergehenden *g* durch *z* zu ersetzen); 17, 11 ist *mo-* zu streichen; 22, 13 steht § 5, 1 statt § 4 B, 1). Der Satz zu *ʿazsa Bāḡbālī kua* 72, 27 gehört nicht in die Beispielsammlung für das Part. Praes.; selbst wenn *bāḡbāl* ‚in Fäulnis versetzend‘ bedeutete, so ist das Wort hier weiter nichts als Familienname (der Genetiv des Part. würde lauten: *bāḡbāl-tai*). An der russischen Übersetzung sind allerdings einige Ausstellungen zu machen. Sie schmiegt sich nicht immer eng genug an den armenischen Text an. Es sollte, auch wenn es sinngemäß ist, das Präteritum nicht für das Präsens stehen (*сказал* [онъ] 72, 8. 74, 28. 76, 15. 85, 17; *укал* *сказалъ* 73, 3. 75, 10. 79, 8. 83, 14; *mandakbakʿalo* *кто усталъ* 73, 25; *bijraaz* *я увидѣлъ* 75, 9); auch nicht umgekehrt — *turpʿe* 45, 1 mit *ты стоишь* übersetzt werden. Ein wirklicher Irrtum ist *raarʿ* (das wäre = *pʿel*) statt *roḡony* = *bel* 67, 1 f., sowie das Gegenstück dazu *roḡovy* (das wäre = *bul*) statt *raaza* = *pʿul* 80, 10. Manche einzelne Wortformen haben eine nicht entsprechende russische neben sich, so *setin* *ero* 2, 14 statt *имѣ*, *boṣtan* *черевь* 37, 28 statt *извнурѣ*; *na sinny* steht 19, 11 bei *ozanel*, 37, 1 bei *batʿanel* (erstere ist mehr ‚auf dem Nacken‘). *Bōyabana* bedeutet ‚finden‘ (so auch bei D. 19, 4. 45, 4. 91, 17); doch gibt *Dik* 8, 3 dafür die Bedeutung ‚suchen‘ (*искать*) an — Beispiele wären erwünscht; sollte vielleicht eines durch einen Druckfehler in *boqanan* 88, 27 = *copenre* versteckt sein? *Laitʿesun* scheint sich ebensowohl durch *поднимать* 57, 1 wie durch *подниматься* 69, 27 wiedergeben zu lassen (vgl. 75, 21). Zu streichen sind *очень* 54, 22, *намѣ* 74, 24; nicht übersetzt sind *monor ari* 45, 4 (‚nachdem sie gekommen waren‘) und *enex* 67, 14 (‚mehr‘, ‚weiter‘). Ihre Plätze zu vertauschen haben *зѣль* 43, 7 (= *tia*) und *тамѣ* 43, 13 (= *mia*). Der Zusammenhang ist im Russischen mißverstanden 75, 5: *дома, Шарзанамѣ* statt *дома Шахсанама*; 54, 16 *tʿe zu bakʿata* kann nicht bedeuten: *я не могу*, sondern nur, wie richtig 43, 14 f. steht: *что я могу*. Sinngemäß ist übersetzt 74, 2 *bez pʿio wi ix afa*: *вспомни, что я тебѣ*

сказалъ, aber wörtlich ist es: „das von mir Gesagte behalte in deinem Gedächtnis“ (wobei bemerkenswert daß in dem Genetiv *ei* sich die substantivische Natur von *ix*, Aff. von *\*i* „Gehör“ noch abspiegelt; vgl. *ibak'eun* „Gehör sein“ d. h. „hörbar sein“, „gehört werden“). Auch *ukazun-al t'e-qun wabak'za* 75, 6 ist zu frei und auch zu weitläufig übersetzt: не смотря на то что имъ (всегда) говорить, они не вѣрять тебѣ; wörtlich: „auch beim Reden (= trotz allem Reden) glauben sie nicht“. In der russischen Umschreibung des ersten Märchens liest man 86, 17: *пастухомъ, которуи замалаетъ*; aber es handelt sich nicht um den Hirten, sondern um seinen Sohn, und dieser Sachverhalt ist auch im folgenden verdunkelt (*отдалъ ниско пастуку — yndālaa pacymea*).

Wenn ich meine Berichtigungen auch auf verhältnismäßig Unbedeutendes ausgedehnt habe und dadurch ihre Liste eine ziemlich lange geworden ist, so hat mir doch nichts ferner gelegen als der Gedanke an eine Herabsetzung oder Ablehnung der Diess'schen Leistung. Ich verfolge vielmehr einen positiven Zweck und zwar im besonderen wie im allgemeinen. Diess beabsichtigt, wenn ich recht unterrichtet bin, eine französische Umarbeitung der udischen Grammatik. Dabei werden ihm meine Berichtigungen zustatten kommen, sei es auch daß er manche von ihnen selbst wieder zu berichtigen habe. Und ferner hoffe ich durch meine Kritik einen günstigen Einfluß auf die Gestalt derjenigen Veröffentlichungen Diess's auszuüben welche andere sogar wie unbekannte kaukasische Sprachen zum Gegenstand haben werden. Wir sind dann ganz auf ihn angewiesen, wir können dann an dem was er uns darbietet, keine Kontrolle mit fremder Unterstützung ausüben. Möge doch durch den bewundernswerten Eifer immer neuen Stoff zu erfassen und zu sammeln die Sorgfalt der Darbietung nicht beeinträchtigt werden.

H. SCHUCHARDT.



BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, *Altiranisches Wörterbuch*. Straßburg 1904. TRÜBNER. (XIXII, 2000 sp. Gr. 8) M. 50.

Ein monumentum aere perennius hat sich der verfasser mit diesem großartigen werk errichtet. Der um die sprachwissenschaft hochverdiente verlag von TRÜBNER und die DARBOULSSCHE OFFIZIN haben ihr bestes getan, um es vor die welt in der gediegensten ausstattung treten zu lassen. Das werk ist überhaupt dazu angetan, epoche in der wissenschaft zu machen. Es wird meine aufgabe sein, mit einigen worten den inhalt und die bedeutung desselben zu würdigen.

Die seinerzeit gewonnenen resultate auf dem gebiete der Avesta-wissenschaft hatte JUSTI gebucht in seinem 1864 erschienenen 'Handbuch der Zendsprache'. Dies für seine zeit — trotz abfälliger urteile, besonders von HANG — ausgezeichnete werk ist während 4 dezennien die hauptstelle gewesen, wo die sprachwissenschaft, wie die Avesta-philologie, in erster linie belehrung zu holen hatten, wenn es galt dem Avesta und seiner sprache näher zu treten. Aber während dieser zeit ist viel gearbeitet worden auf dem gebiete der avestischen wissenschaft. In zeitschriften und einzeluntersuchungen ist eine fülle von wissenschaftlichem material und resultaten niedergelegt, gewonnen durch mühsame arbeit der daran beteiligten forser wie SPIEGEL, HÜBSCHMANN, DARMESTETER, GELDNER, GEIGER, JACKSON, CALAND und andre, von denen nicht am wenigsten BARTHOLOMAE geleistet hat. Alles dies mußte gesichtet, gesammelt und der wissenschaft in handlicher form zugänglich gemacht werden. Eine neuausgabe (freilich unvollendet) von den avestischen texten, auf reichen handschriftlichen material gegründet und besorgt durch GELDNER, lag seit 1895 vor und mußte lexikalisch verwertet werden. Und kein zweiter war wie BARTHOLOMAE befähigt sich dieser riesenarbeit zu unterziehen, er, der nicht nur auf dem philologisch-exegetischen gebiet des Avesta das bestmögliche zu leisten befähigt war, sondern und vor allem die sprachwissenschaft, nicht nur die arische, sondern auch die allgemein indogermanische, vollauf beherrschte.

Zweckmäßig schien es auch, nicht nur das avestische, sondern auch das altpersische material lexikalisch zu bearbeiten, seit die herausgabe der altpersischen keilinschriften durch WEISSBACH und BANG ein wenigstens urkundlich sichereres material für diesen zweig der iranischen sprachen offenlegte, als es vorher der fall war. Auch in JUSTIS Iranischem Namenbuch lag ein überaus reiches altiranisches material gebucht vor.

Alles, was hierdurch gewonnen worden, ist nun BARTHOLOMAE bemüht gewesen zu sammeln, kritisch zu sondern und der wissenschaft zugänglicher zu machen. Was er in erster reihe gibt, sind die wörter mit ihren bedeutungen und belegstellen, öfters mit übersetzung und mit kurz gehaltenen exegetischen und grammatischen noten. Das ungeheure material in einen mäßigen raum zusammenzudrängen war nur möglich durch ein konsequent und streng durchgeführtes kürzungssystem, zu dem auch zu rechnen ist, daß verschiedene zeichen verwendet werden für verschiedene stufen von sicherheit der überlieferung usw. Am kürzesten sind die etymologischen bemerkungen ausgefallen. In den meisten fällen konnte er sich mit dem hinweis auf das verwandte neupersische oder altindische wort begnügen. Nur da, wo er glaubte neues bringen zu können, ist der etymologie etwas mehr raum gegönnt (vorw. s. xxn). Als ein bedürfnis für die arische sprachwissenschaft muß noch jetzt eine ausführlichere bearbeitung des arischen materials in etymologischer hinsicht bezeichnet werden.

In bezug auf anordnungsprinzipien kann man vielleicht hie und da verschiedener ansicht sein. Mit seinem ausgangspunkte hat der herr verfasser das äußerste getan, und an vollständigkeit und praktischer brauchbarkeit läßt die arbeit schlechterdings kaum etwas zu wünschen übrig. Und es waren da besonders große schwierigkeiten zu bewältigen. Wenn die texte nur gesammelt gewesen wären! Nun aber mußte er eine große menge kleinerer texte und fragmente, die schwer zugänglich, zum teil nicht einmal gedruckt waren, zuerst kritisch bearbeiten und emendieren, um sie nutzbar zu machen (vgl. vorw. vmff.). Überhaupt war viel des ordnens und zurecht-



machens nötig um das unbrauchbare auszuschneiden und alles übrige in zweckmäßigster weise verwendbar zu machen; dahin ist z. b. die nützliche, aber sicher mit nicht geringer mühe fertiggestellte konkordanz, die s. xi—xxi abgedruckt ist, zu rechnen. Auch die indices sind sehr nützlich; in einem falle sind sie unentbehrlich, nämlich wenn es gilt zu sehen, welche zusammensetzungen z. b. von einem worte, das als im komp.-ende vorkommend angegeben wird, vorhanden sind, oder wenn ein wort nur im komp.-ende vorkommt (z. b. *accolah* in *anaocolah* usw.; ebensowohl wie z. b. *anti* in *anti-pa-canti* s. 131). Überhaupt ist mir eigentlich nur eine unbequemlichkeit bei der praktischen benützung aufgefallen, nämlich, daß man genötigt ist, solche zusammensetzungen erst durch verwendung der indices ausfindig zu machen. Aber das beweist nur, wie vollkommen methodisch alles verarbeitet ist.

Ich habe schon gesagt, daß außerordentlich viel geleistet worden ist für herstellung und emendierung der texte, nicht bloß der früher nicht oder nur schwer zugänglichen texte, sondern auch der allgemein bekannten und ausgebeuteten; aber der wissenschaftliche gewinn ist ebenso groß auf der exegetischen seite, wo z. t. durchgehende umgestaltung stattgefunden hat; an unendlich vielen stellen begegnet man einer neuen — und zwar, soviel man sehen kann (eben durch die jetzt zustande gebrachte zugänglichkeit aller parallelstellen) im allgemeinen begründeten — auffassung und übersetzung. Daß trotzdem noch viele stellen zweifelhaft sind und es vielleicht für immer bleiben werden, liegt in der natur der sache, und wird vom vorfasser unumwunden zugestanden und durch besondere zeichen auch direkt sichtbar gemacht.

Jedermann wird verstehen, daß es unmöglich ist in so kurzer zeit eine in allen einzelheiten eingehende beurteilung eines werkes wie des vorliegenden vorzunehmen. Der raum stünde mir auch nicht für alle bemerkungen zu gebote, die ich eventuell als nützlich erachten könnte. Ich werde hier nur eine kleine auswahl mitteilen und zwar zumeist etymologischer art, die mir bei der benützung aufgefallen sind, die sich sonach nicht bei einer systematischen durchmusterung

ergeben haben. Und zwar folge ich der seitenzahl und breche ab, sobald ich bemerke, daß mir nicht mehr raum zu gebote steht. Druckfehler und zitationsfehler oder sonst kleinere versehen, von denen ich freilich einige verzeichnet habe, lasse ich unangemerkt.<sup>1</sup>

S. 19. Es ist mir nicht wahrscheinlich, daß *asta* durch haplogie aus *\*astata* entstanden sei. Eher eine feminine abstraktbildung zu *asta-* (vgl. zu solchen bildungen zuletzt Otto *IF.* xv, 38 ff.). — S. 20. *āda-* 'kopfhaut' ist wohl = *āda-*; zu *āda-* (eig. 'anschwellung, rundung'). — S. 22. Auf die wichtigkeit der sekundär-ableitung zu -n-st. in *ānā, manāhan-* und ihre bedeutung bei der erklärang des germ. schwachen adj. kann man hinweisen; ebenso hat man für *avi-miθranya-* einen -n-st. *\*avi.miθran-* vorauszusetzen, weiter *gavayan-* n. pr., *puθran-*; vgl. auch *aspa-* 'nutzbringend', *asrā, azan-* 'tränen vergießend' (vgl. Bartholomae *IF.* x, 195; z. t. mir unannehmbar). — S. 25. *āeru-* bedeutet wohl eig. 'beweglich', dann 'schillernd, schimmernd', und ist wohl mit *g. airus* identisch. — S. 66. Könnte nicht *aḍa* 'grund und boden, haß' mit s. *āḍa* 'raum' identisch sein? — S. 72. Das s. *āpiti-* 'einholen' RV. i, 121, 10 ist doch — auch wenn diese bedeutung zu statuieren ist (dagegen nicht nur Bergaigne, *Rel. Ved.* ii, 335. *Ét. s. le lexique du Rigr.* i, 91. Geldner *Ved. st.* ii, 173, sondern auch Böttl. in der kleineren aufl. i, 76 — sicher nichts anders als *āpiti-* 'eingehen in etwas, verschwinden', also = *apy-aya-* und zu *apy-sti* zu ziehen (vgl. *āpita-* 'eingegangen in, sich vereinigt habend' mit B. U.), setzt folglich kein *\*apāyati* voraus. — S. 116. *anaidyā* 'bann, interdiikt' gehört wohl zu *ad-* in s. *āha* 'sagte' usw. — S. 134. Einen s. adj.-stamm *antastha-* gibt es nicht, wohl aber *antastha-* und *antastha-*. — S. 190. Daß *auruna-* 'wild' zu s. *arapa-* gehören sollte, ist mir nicht glaublich. Ich ziehe es zu *āra-* in *āra-* 'irre, bin außer mir', *āra-za-* 'bin wütend', *āra-* 'umherschweifen' und weiterhin zu *\*al(a)-u-* in *āra-* usw. — S. 195. Av. *aredra-* 'getrou, verlässig' zu *rād-* s. *rād-* in *rādaiti*, s. *rādhyōti* usw. — S. 229

<sup>1</sup> Z. b. S. 21: *ānāh-* auch in komp.-ende z. b. *ānāh-*; S. 25, Z. 42 m. (st. n.); S. 147, Z. 50: 4 (st. 3); S. 176, Z. 32: 6 (st. 7); S. 198: *atya-* auch komp.-ende; S. 200, Z. 44: 140 (st. 149); S. 350, Z. 39: 197 (st. 197); S. 373, Z. 32: 5 (st. 3) usw.



hat B. av. *azdya* ‚wohlgenährt, fett‘ aus \**ṛddjō* (: s. *mēdya* aus \**mud-d-jo*) erklärt; es würde sich dann als ein gewünschter beleg ergeben zu dem von mir (*IF.* II, 35) geforderten und eben in beziehung zu s. *mēdyati* gestellten idg. gebilde \**ṛud-d-*, das im S. \**ad* sein sollte; *azdya* könnte dann natürlich ebensogut zu dem von mir daselbst 31 ff. ebenso erklärten s. *ēdhate* ‚gedeiht‘ sein, also idg. \**ṛud-dh-jo*. — S. 265 f. Av. *atana* wie *ataha* ‚namen von krankheiten‘ können für älteres \**aj(h)ana* \**aj(h)ahva* stehen und folglich zu gr. *ἄζω* *ἄζωον* sowie s. *aghā* av. *aya* ‚böse‘ gehören. — S. 299. Av. *axarata* ‚unfaßbar, unnahbar‘ stelle ich zu s. *asūrta* ‚unbetreten‘. — S. 308. Av. *ai* identifiziere ich mit s. *ai* in *ai-jamas*, av. *āy* in *dy-upta* ‚erfolg‘. Es ist sogen. dat. zu *a*; wie z. b. s. *ā*, *ād* resp. instr. abl. dazu sind, oder av. *āi* instr. pl. — S. 326. Av. *ā9ra* ‚atmen‘ in *apairi ā9ra* identifiziere ich trotz der bed. mit *ἄρρω* (*ἄρρω*). — S. 349. Av. *erəyant* ‚entsetzlich, abscheulich‘ stelle ich zu air. *orgim* ‚töte, verfluchte‘, nisl. *argr*, *vagr* (*eregh* in *lɛɣɣas* usw.). — S. 359. Av. *anman* ‚stetigkeit, unaufhörlichkeit‘ wird aus \**andh-man* entstanden sein, zu s. *adhvan* *adhvara*. — S. 374. Av. *i9arə* ‚alabald‘ = *ia* wohl zu s. *i9at*. — S. 378. Av. *i9tya* ‚ziegel, backstein‘ u. s. *i9ta-ka* usw. gehören zu den evidentesten beispielen des von mir (*Verh. d. XIII Or.-Kongr.* 8 f.) als indogerm. in anspruch genommenen lautgesetzes, nach dem in der verbindung dent. + sib. + dent. der erste dental schon indogerm. geschwunden ist. Der zugrundeliegende stamm ist ar. \**i9ta* aus uridg. \**idh-s-to* mit der bed. ‚herd, feuerstätte‘, dann ‚backstein, ziegel‘. Zum selben stamm gehört aëch. *nīstija* ‚herd, feuerstätte, ofenmündung, ofen, backofen‘ aus \**aidh-s-to*; slov. *istija*, *istja*, *stija* ‚ofenmündung‘ aus \**idh-s-to*; sowie l. *aestas*, *aestus* aus \**aidh-s-ta-t* \**aidh-s-tu*; nml. *este* nml. *east* ‚droogoven, darre‘, ags. *ast*, engl. *east* ‚kilo, dryinghouse‘ usw. Zugrunde liegt der *-s-t* in s. *ēdhas*, *āḍas* usw. — S. 418 f. Av. *utāna* ‚leben, lebenskraft‘ ist für mich nichts anderes als idg. \**ut-athana* ‚frühzeitig‘ — durch bewahrung des lautgesetzlich entstandenen resultates idg. \**utthana* — geschieden von dem durch erneuerung entstandenen \**ut(s)thana* in s. *utthana*, und folglich mit genügender voraussetzung für andere bedeutungsentwicklung. Als

bed. 'vermutete ich', 'aufrechtstehen' — 'leben, lebenskraft'. — S. 531. Daß av. *xaōda-* 'hut, kappe, helm' in *ayōxaōda-* zu l. *cādo* 'helm' und einigen weiteren bei Fick<sup>4</sup> u. 89 genannten wörtern gehört, ist mir einleuchtend. — S. 537. Trotz der auseinandergehenden bedeutungen wird doch av. (g.) *xrapaiti* 'jemandem angelegen sein' (d. h. 'seine sorge sein') zu s. *kypatē* 'jammern, flehen' usw. gehören. — 541. Av. *xšaōta-* 'licht, strahlend, glänzend' (: s. *citra-*, av. *ciθra-*) wird auf eine basis *qait-* (*qait-*) zurückgehen, die ich wiederfinde in abg. *čistū* 'rein, klar' und dessen sippe. — S. 552. Av. *xšēd-* 'milch' wird mit s. *kyā-ra-* zusammengehören. Idg. base *k'syē-* (*k'yi-*: *k'st-*). Das nähere bei andrer gelegenheit. — S. 581. Av. *čarāiti-* 'mädchen' ist f. zu \**čarāt-* m., das ich = *χῆλῆς*, ahd. *halid*, ags. *hale(d)*, aisl. *halr* (aschwed. *hælofe*), aisl. *hólfr*, *hauldr* 'held, freier grundbesitzer, mann' setze. — S. 582. Av. *čaroman-* n. 'fell, leder' — außer s. *čarman-* — vgl. noch aisl. *hvarmr* 'augenlid', gall.-lat. *parma* sowie gr. *\*zēpa*, das ich im gr. *τεπώνη* (attribut zu dem mykenischen von rindhäuten gemachten mykenischen schild) voraussetze. — S. 652 ff. Daß *daēnā* 'religion' mit *daēnā* 'inneres wesen etc.' identisch ist, glaube ich mit Gmelin; und zwar beide zu *dāy-*: *dā-* (idg. *dhaǵ-*: *dhi-*); *daēnā* eig. identisch mit lit. *dainā* 'volkslied', was hier nicht begründet werden kann. — S. 770. Av. *draōša-* 'bez. einer sündigen tat' dürfte mit *δρῖσαν*, g. *drīsan* 'fallen' zusammenhängen. — S. 911. Av. *puθra-* 'schwanger' ist weder eine ableitung, noch durch haplogogie entstanden, sondern kurznamenartige bildung aus einer bahuvrīhi-zusammensetzung (z. b. *apuθra-*) wie z. b. *baθha-* 'trunken', *karəna-* 'taub' u. dgl. — S. 1037. Av. *naōza-* 'name einer krankheit', vielleicht auch die beiden übrigen *naōza-*, zu lit. *au-nižs* 'krätzig geworden', *pa-nižd* 'fange an zu jucken', lett. *naifs*, *naīfa* 'krätze'. — S. 1186. Av. *minu-* f. 'halssehnuck' aus \**manu-* zu aisl. *mau* 'mähne' usw. — S. 1231. Av. *yāōza-(iti)* p. *yauōda-(tiy)* vielleicht aus idg. \**yeudh-so-* zu ar. \**yauḍha-*), vgl. *aōza-xa-* (Brm. *IF* iv, 123 f. GPh. i, 1, 21 f. (usw.); *yāōti-* 'rübrigkeit' lautgesetzlich aus idg. \**yeudh-s-ti*, dies zu \**ieu-s-ti* zu ar. \**yauḍti* (vgl. oben *ištya-*); vgl. hierzu *ἑρ-αῖν* *ἑρ-αῖν* (aus \**iudh-s*).



Ich habe schon den mir zugemessenen raum überschritten; ich muß daher meine zerstreuten — übrigen ganz zufälligen — bemerkungen abbrechen. — Jede seite des großartigen werkes bringt neue belehrung, jede seite auch anregung zu fragen und vermutungen; was ich leichter hand hingeworfen, soll nur als eine kleine probe derartiger vermutungen dienen. Das werk BARTHOLOMAE wird für lange zeiten maßgebend sein, nicht nur — was selbstverständlich — auf iranischem, sondern auch auf arischem und sogar allgemein indogermanischem gebiet.

Upsala, im Februar 1905.

K. F. JOHANSSON.

## Kleine Mitteilungen.

---

*Das sogenannte Śāṅkhāyanaprāśākhya.* — In dem „Catalogue of Vedic Books belonging to H. H. the Mahārāja of Alwar“ (PETERSON, a second report 1884) wird S. 169 s. v. Śāṅkhāyanāśākhā No. 11 ein Prāśākhya verzeichnet. BULLERS bei PETERSON S. 4 enthaltene Warnung vor Fälschungen der Śāṅkhāyanaredaktion des RV., die meist aus dem Dekkhan stammen, hat mich lange davon abgehalten, mir Einsicht in diesen Text zu verschaffen; schließlich überwog doch der Wunsch ihn kennen zu lernen und ich habe ihn flüchtig in Alwar, nachher genauer hier durchgesehen. Um Anderen Zeit, Mühe und Enttäuschung zu ersparen, möchte ich mitteilen, daß zwar auf der letzten Seite (72<sup>v</sup>) *śāṅkhāyanāśākhāyaṁ prāśākhyaṁ samāptam* || *sapvat 1808 varṣe* etc. steht, daß aber das ganze Buch nur eine (vielfach korrigierte) Handschrift des uns bekannten, von M. MÜLLER herausgegebenen Śaunaka ist. In Patala 1 fehlen die vv. 4—8; das ist wohl nur ein Versehen des Schreibers; v. 2. 3 sind am Rande nachgetragen.

Breslau, Mai 1905.

A. HILLEBRANDT.

*Κῦπρος, cuprum.* — Das kupfer soll seinen namen von *Κῦπρος*, diese insel den ihrigen von der pflanze *κύπριος* erhalten haben — beides gleich unwahrscheinlich; es würde also, en fin de compte, das kupfer von der pflanze *κύπριος* benannt worden sein, die doch auch anderswo wuchs. Kupfer wurde im altertum auch anderswo z. b. auf Elba gewonnen. Und diese bezeichnung des metalles findet sich gerade



im westen. Das hebr. bietet *n'hôšet*, welches auf *nahas* 'schlange' zurückgeht. Auch *nahûš* kommt vor. Einige behaupten nun, dieser name rühre davon her, dasz auf der oberfläche des geschmolzenen kupfers sich blasen bilden, welche mit einem zischenden geräusche platzen. Disz ist wider eine wenig warscheinliche annahme, dasz man eine geschmolzene masse, weil sie zischt, "schlange" benannt habe. Näher ligt es an die form zu denken, in welcher das metall auf den markt kam, die der rundlichen stangen (wie noch heut zu tage). Dise stangen konnten leicht "schlangen" benannt worden sein.

Es ligt nun nahe auch bei der anderen bezeichnung eine ähnliche bedeutung der form, nicht der provenienz, zu vermuten. Die zweite form, in welcher das kupfer auf den markt komt, ist die der leicht gewölbten schüssel oder platte, glatt auf der äusseren, raub (warzig gleichsam) auf der innern (untern) concaven seite (das sog. rosetten- im unterschiede vom stangen-kupfer). Die erstarrten oberen scheiben werden von der unteren, noch zähflüssigen masse wie deckel abgehoben. Es würde also *cuprum* abzuleiten sein von einem hebr. *k'pôr kapporet*, 'deckel' (aram. *k'pôrâ* ['becher';]) arab. *kafara yakfiru* textit. Im latein sagte man *panis aeris* (Plin.); *panis* wol im sinne von "scheibe", da dises wort auch den türspiegel (Plautus: *panem frangito* "schlag den türspiegel ein") bedeutete (engl. *pane*). *panis* (brod) ist eine [runde flachgewölbte] scheibe, und bezeichnet eigentlich nur die form nicht den stoff. Brode diser form sind erst neuerlich in Pompeji gefunden worden.

Hebr. *qallahat* 'keszel' könnte wol mit griech. *καλὴς* 'keszel' zusammenhängen.

Königl. Weinberge, 30. Jänner 1905.

A. LUDWIG.

*Verwandlung durch Umbinden eines Fadens.* — Osen xvii, 216 ff. ist von den Zauberfäden die Rede gewesen. Ich habe zu meinem Bedauern übersehen, daß O. FRASKE (*Archiv für Religionswissenschaft* I, 200) auf die in der Pali-literatur vorkommenden *parittasutta* hingewiesen hat. Es sind das Fäden oder Schnüre, die zum Schutz

gegen Dämoneneinfluß angebunden werden. Sie werden erwähnt im Jātakabuche 1, 396, 13. 399, 13 und im Mahāvamsa vii, 9, 14 (ANDERSEN, *Pāli Reader*, S. 111; WUBER, *Über das Rāmāyana*, S. 13). FRANKH möchte auch die dem ‚zweimalgeborenen‘ Arier umgehängte heilige Schnur als ein *parittasutta* betrachten.<sup>1</sup> Ebenso könnte man auch die Schnur auffassen, die, mitsamt dem Tali, bei den Hochzeiten in Südindien der Brant um den Hals gelegt wird (WINTERSTETZ, *Hochzeitsrituell*, S. 53. 61). Wird doch diese Schnur ausdrücklich als *mangalyatantu*, als eine glückbringende Schnur bezeichnet in dem Verse,<sup>2</sup> den der Bräutigam hersagen muß, wenn er sie der Braut um den Hals hängt:

*mangalyatantunānena mama jīvanahetunā |*

*kaṇṭha badhnāmi subhage tevaṃ jīva śaradaḥ śatam ||*

Doch kommen Schnüre oder Fäden zum Schutze gegen Gefahren oder Krankheiten häufig genug vor. FRANKH selbst verweist noch auf den bei den Chin herrschenden Brauch, das Handgelenk der Neugeborenen mit einem Baumwollfaden zu umwickeln.<sup>3</sup> Mehr Beispiele in den Sammlungen von CAMERON und CHOOKR an den bereits früher (oben xvii, 216) angeführten Stellen. Seltener sind die Fälle, wo die Verwandlung eines Menschen in irgend ein Tier durch das Umlegen oder Anbinden eines Zaubersfadens bewirkt wird. Für diesen Bindezauber konnte ich früher nur zwei Stellen aus dem Kathāsaritsāgara (37, 110 ff. 71, 276) beibringen. Entgangen war mir eine Stelle im Uttamacaritrakathānaka (*Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1884, S. 284. 302 f.), entgangen waren mir somit auch die Bemerkungen von R. KÖHLER zu dieser Stelle

<sup>1</sup> Siehe auch W. CHOOKR, *Popular Religion* II, 47.

<sup>2</sup> So in einem Gṛhyasūtrayoga des Bandhāyana; nach einer brieflichen Mitteilung des Herrn Dr. W. CALAN. Zum ersten Male ist der Sloka, fast gleichlautend, aber mit nicht ganz einwandfreier Übersetzung, gegeben worden im vierten Teile der Jātilachen Missionarberichte, 49. Kontinuation, Halle 1740, S. 1275. Der erste Pāda lautet hier: *Mangalya-śānta nānena* mit der Übersetzung: Wozu ist das Heyrathband? Daher wollte WENZ verbessern: *mangalyaśāntānānena* kin? ZDMG vii, 212; *Indische Studien* v, 312, n.

<sup>3</sup> Siehe auch G. E. FAYU, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* 44, 1, p. 42. Wiener Zeitschr. f. d. Kunde A. Mongol. 313. 34.



(a. a. O., S. 309), die deshalb besonders wertvoll sind, weil sie einen Hinweis auf eine außerindische Parallele enthalten. Wie im Kathāsaritragara durch das Umlegen eines Zaubersfadens (*mantrasūtra*, *kaphāsūtra*) um den Hals der Brahmane Somasvāmin in einen Affen,<sup>1</sup> der Brahmane Bhavaśarma in einen Stier, der Minister Bhīmaparakrama in einen Pfau verwandelt wird, und wie alle drei ihre menschliche Gestalt wieder erlangen, sobald der Faden losgebunden wird: so bespricht im Uttamacaritrakathānaka die Hotäre Anangasena den Prinzen Uttamacaritra mit einem Zauberspruch<sup>2</sup> und bindet einen Faden (*davaraka*) an sein Bein. Auf diese Weise verwandelt sie ihn in einen Papagei und steckt ihn in einen Käfig (um ihn am Entweichen zu verhindern). Tagtäglich macht sie ihn, von wahnwitziger Liebe zu ihm gequält, nach Belieben durch Lösen des Fadens zum Manne, durch Wiederanbinden des Fadens zum Papagei. Hierzu gibt Köppler a. a. O. folgende zwei Parallelen. In 'The Decisions of Princess . . . Thoos-dhamma Tsari, translated from the Burmese by T. B. Sparks', Maulmain 1851 wird in der xvi. Erzählung (The Rich Man's son and his three Wives) ein junger Mann in einen Papagei verwandelt, nachdem die drei Töchter eines Schlangenzauberers einen Zaubersfaden um seinen Hals geknüpft haben. Durch Abstreifen des Fadens wird er wieder Mensch. — In den Isländischen Legenden, Novellen und Märchen, herausgegeben von H. Gruesc, No. lxxxix (Bd. I, 272 ff. u. 206 ff.) verwandelt eine junge Witwe einen Bauernsohn in einen Kranich, indem sie dem Schlafenden einen roten Zwirnfaden um den Hals bindet. Der Verwandelte wird dann wieder zum Menschen, als zufällig ein anderer wirklicher Kranich den Faden zerreißt. Der Schauplatz der Geschichte ist die Lombardei.

Ich füge diesen Parallelen eine neue hinzu, mit der Köppler noch nicht bekannt sein konnte. Sie ist von W. Crooke, *Popular*

<sup>1</sup> Man beachte, daß der Zaubersfaden, der den Somasvāmin in einen Affen verwandelt hat, zugleich schützende Kraft besitzt. Kathāsaritragara 37, 125.

<sup>2</sup> Nach einer andern Fassung der Geschichte (Berliner Sitzungsberichte 1884, 302, Anm. 4) wird der Faden mit einem Zauberspruch besprochen. Vgl. die besprochenen Fäden (Helen centauri) Ovid. *Fast.* II, 575.

*Religion* II, 46 gegeben worden. In der kaschmirischen Erzählung 'The prince who changed into a ram' wird ein Prinz von der Tochter einer Zauberin mittels einer Schnur, die sie ihm um den Hals wirft, in einen Widder verwandelt. Bei Tage folgt ihr der Widder überallhin, in der Nacht, sobald die Schnur entfernt wird, nimmt er wieder die Gestalt des Prinzen an (KNOWLES, *Folk-Tales of Kashmir*, London 1888, p. 71). Ich weiß nicht, ob man hier noch anführen darf, was BASTIAN in seinem Buche über die Leangküste mitteilt: Es werden unter den Mussorongho Leute angetroffen, die durch ein am Oberarm getragenes Strickamulett die Fähigkeit erhalten, sich in Krokodile zu verwandeln (s. L. FRÖHNKE, *Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar 1898, S. 335).

Halle a. d. Saale.

TH. ZACHARIAE.

*Das Nāgari-Alphabet bei JEAN CHARDIN; das bengalische Alphabet bei G. J. KRUE.* — Oben xv, 313 ff. habe ich gezeigt, daß das Nāgari-Alphabet zum ersten Male von ATHANASIUS KIRCHER in seiner *China illustrata*<sup>1</sup> (1667) nach den Angaben des Missionars HERMAN ROTI veröffentlicht worden ist. Aber unter denen, die die Nāgari-schrift zuerst in Europa bekannt machten, verdient auch der berühmte Reisende JEAN CHARDIN genannt zu werden. Allerdings erschien die erste vollständige Ausgabe<sup>2</sup> seiner Reisebeschreibung, worin die Nāgari-schrift mitgeteilt wird, erst im Jahre 1711; doch gehören CHARDIN'S Reisen, von denen er die Nāgari-schrift — unter anderem auch die Kopie einer Inschrift in Keilzeichen<sup>3</sup> — nach Europa brachte, der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts an, d. h. ungefähr derselben Zeit, wo KIRCHER seine *China illustrata* erscheinen ließ. Im

<sup>1</sup> Der erste Teil der Reisebeschreibung erschien bereits in London 1686; die erste vollständige, aber etwas veränderte Ausgabe in Amsterdam 1711 (drei Bände in 4°); zugleich eine Ausgabe in zehn Bänden in 12°; eine unvollständige Ausgabe ebenda 1735 in vier Bänden. Eine neuere Ausgabe hat L. LEXELIS besorgt (19 Bände mit Atlas, Paris 1811). Andere Ausgaben findet man verzeichnet z. B. bei VICTOR CHAUVIN, *Bibliographie des Ouvrages Arabes* III, 21.

<sup>2</sup> *Grundriß der iranischen Philologie* II, 57, 63.



Anschluß an meine früheren Ausführungen über H. RORNS *Elementa linguae Haukeret* bei A. KIRCHER soll hier auch auf die Nagaribuchstaben in CHARDIN'S *Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient* hingewiesen werden. Soweit ich sehe, ist die Tatsache, daß CHARDIN die Nagaribuchstaben gibt, wenig oder gar nicht beachtet und jetzt ganz vergessen worden. Die Orientalisten des achtzehnten Jahrhunderts, die sich für die orientalischen Schriftgattungen interessierten und auch mit den indischen Schriftzeichen mehr oder weniger vertraut waren, wie z. B. THEOPHILUS SIEGFRIED BAYER, scheinen CHARDIN'S Mitteilung nicht zu kennen. Ferner schreibt ADZELUNG in seinem „Versuch einer Literatur der Sanskrit-Sprache“ (1830) S. 47, man finde das Sanskritalphabet bei A. KIRCHER, bei DAVID MILL und anderen; den Namen CHARDIN erwähnt er nicht. Der Grund, weshalb man CHARDIN'S Mitteilung nicht beachtet hat, ist nicht weit zu suchen: CHARDIN gibt das Nagari-Alphabet für ein Alphabet der Gebern in Persien aus, für ein Alphabet, das von den Gebern gebraucht werde. Er sagt nämlich in seiner Reisebeschreibung:<sup>1</sup> J'ai inséré dans cet ouvrage, pour la satisfaction des Curieux, un Alphabet de ces anciens Perses, ou Guabres, en grandes et petites Lettres. C'est la Figure T (= Tafel LXX in allen mir zugänglichen Ausgaben). Tatsächlich gibt er aber auf dieser Tafel nicht nur die persischen Buchstaben, die übrigens wenig Raum einnehmen, sondern auch die Nagaribuchstaben. Daß dies die Buchstaben der Inder, der Brahmanen, sind, hat CHARDIN meines Wissens nirgends ausgesprochen.<sup>2</sup> Hat er die Buchstaben während seines Aufenthaltes in Indien von einem Parson erhalten? Wie dem auch sei: er gibt die Nagarschriftzeichen vollständig mit Ausnahme der Anfangsvokale. Er lehrt

<sup>1</sup> Band III, S. 110 in der Quartausgabe von 1711 = II, 168 in der Ausgabe von 1735; bei LAMOLLE'S Band VII, S. 324.

<sup>2</sup> Über die Sprache der Brahmanen äußert CHARDIN in der Vorrede zur ersten Ausgabe des ersten Teiles seiner Reisen (1686): Je n'ai rien écrit des Indes, parce que je n'y ai demeuré que cinq ans, et que je ne savois que les langues vulgaires qui sont l'indien et le persan, sans avoir rien appris de la langue des Brahmanes, l'organe propre et nécessaire pour parvenir à la connaissance de la sagesse et de l'antiquité des Indiens.

jedoch, wie die Vokale in Verbindung mit vorausgehenden Konsonanten geschrieben werden, und zwar in folgender Weise:

क का कि की कु कू के कै को कौ क क [lîes: कै क:] य पा [so!]  
 पि पी पु पू पे पै पो पौ प प य ग गा नि नी नु नू ने नौ.

Diese Zeichen werden in großer, deutlicher Schrift gegeben und füllen die Mitte der Tafel aus. Es fehlen die Zeichen für die *r*- und *l*-Vokale; dafür wird die Bezeichnung des Anusvāra und Visarga gelehrt (auf der Tafel mit kleinen Kreisen, nicht mit Punkten, ausgedrückt). HENRICH ROTH erwähnt Anusvāra und Visarga noch nicht: s. oben xv, 318, Anm. 2. Eine Umschrift, und noch dazu eine mangelhafte, hat CHARDIX nur für vier Zeichen gegeben; ग गा नि नी werden mit *khā*, *ka*, *kṛ*, *ke* transkribiert.

Den Schluß der Tafel bilden, in ziemlich kleiner Schrift, die 33 Konsonanten des Nāgarī-Alphabetes in der uns geläufigen Reihenfolge: क *ka* usw. bis ह *ha*, während H. ROTH, wie ich oben xv, 319 f. dargetan habe, ein Grammatikeralphabet, vermutlich das Alphabet der Sārasvatāgrammatik, überliefert. Die einzelnen Buchstaben erscheinen bei CHARDIX in leidlich korrekter Gestalt (statt घ gibt er ह). Dasselbe gilt von der Umschrift, die den meisten Konsonanten beigegeben ist. An der zweiten Stelle des Alphabetes steht क *kha*; dagegen nimmt ख (ohne Umschrift) die drittletzte Stelle in der Konsonantenreihe ein.

Ich habe noch zu bemerken, daß CHARDIX'S Schrifttafel in der von LANGELE, Paris 1811, besorgten Ausgabe nicht genau genug wiedergegeben worden ist.<sup>1</sup> So fehlt bei LANGELE die Bezeichnung des Anusvāra und Visarga; es fehlt der letzte Buchstabe, ह *ha*, in der Konsonantenreihe; es fehlt auch die Umschrift, die jetzt freilich

<sup>1</sup> ख und घ sind verwechselt worden, wie so häufig in Handschriften. Siehe WILKES, *Sanskrit Grammar*, §. 61.

<sup>2</sup> Hierzu halte man, was LANGELE in der Vorrede zu seiner Ausgabe (i, S. 12 f.) sagt: Nous nous bornons donc à garantir l'exactitude de cette édition et des planches qui l'accompagnent. Elles ont été corrigées sur celles de 1711, et l'on n'y peut découvrir d'autre embellissement que celui qui résulte d'un bon tirage et d'un bon papier; car nous n'avons pas eu moins de respect pour les gravures que pour le texte.



entbehrt werden kann, die aber vor zweihundert Jahren, als CHARDIN'S Reisewerk erschien, keineswegs überflüssig war. Und noch eins. LANGLES nennt die an der Spitze der Tafel stehenden persischen Buchstaben: Pehlevy; die darauf folgenden, mit Vokalen verbundenen Zeichen क का usw.: Devanagary; die Nāgarikonsonanten aber nennt er Bengaly.<sup>1</sup> Wie jemand, der mit den indischen Schriftgattungen vertraut ist,<sup>2</sup> die Nāgarikonsonanten bei CHARDIN als bengalische Schrift bezeichnen kann, ist mir unverständlich. Nicht CHARDIN ist es, der das bengalische Alphabet in Europa zuerst veröffentlicht hat, sondern ein deutscher Gelehrter, der Orientalist GEORG JAKOB KEHR.<sup>3</sup> Hierauf hat GRIMESON vor kurzem hingewiesen (*Linguistic Survey of India* vol. v, part 1, p. 23). Da GRIMESON das Buch, worin KEHR'S Mittheilung enthalten ist, nicht hat ausfindig machen können, so dürften einige genauere Angaben darüber wohl am Platze sein. KEHR'S Schrift<sup>4</sup> führt den Titel: *Monarchae Mogolo-Indici, vel Mogolis Magni Aurenk Szeh numisma Indo-Persicum . . . illustratum a M. Georgio Jacobo Kehr, Silusia-Franco Orientali. In appendice, Indo-Maurorum characteres Arithmetici, alphabetum Bengalicum, et syllabarii Mongalo-Kalmuckici pars exhibetur. Lipsiae 1725.* In dieser „unnötig weitläufigen“ Schrift liefert KEHR die Beschreibung und Erklärung einer Münze, die im Herzoglichen Münzkabinet zu Gotha aufbewahrt wird. Sie ist zuletzt besprochen worden von W. Petersen („Die Medaille des Awrangzéb“, *Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges.* 22, 282 ff., wo weitere Literaturangaben zu finden sind). Am

<sup>1</sup> Man sehe Tafel LXX bei LANGLES in dem seiner Ausgabe beigegebenen Atlas; außerdem in der Angabe Band 1, S. 406, 408.

<sup>2</sup> Diese Vertrautheit beweist LANGLES — zum Überflus — mit der Tafel LXXXII in seinem Atlas, die er hat stechen lassen „pour la rectification des caractères de la planche LXXXI“ (lies: LXX).

<sup>3</sup> Auch Th. S. BAYN kannte die bengalische Schrift. Im Jahre 1717 schreibt er an La CAZZE: Mittam una Bengalicar litterar, quas ab ameo accepi. Mercator aliquis, qui nunc Traiecti ad Rhenum agit, ex ad sacerdotem quemdam ex India miserat. Cum Tangutinis aut communibus nides. (*Thesaurus epistoliarum Laetianus* 1, 23).

<sup>4</sup> Dies ist die Schrift, von der KEHR vier Exemplare an den Bibliothekar La CAZZE in Berlin sandte, mit der Bitte, sich für ihn zu verwenden. *Thesaurus epistoliarum Laetianus* 1, 213.

Schluß seiner Schrift S. 50 f. verbreitet sich KENN *coronidis loco* über die Sprachen des mongolisch-indischen Reiches. Die Sprache der Höfe, Kanzleien und Gerichte ist das Persische. ‚Haec Persicae linguae dialectus Latiniis, Germanicis, Graecis, Arabicis, Turcicis, nec non Mogolicis vocibus<sup>1</sup> est referta, quoniam praecipue Principes et Nobiles Indorum vel e sapientum Persiae familiis, vel a Principibus Tataro-Mogalicis oriundi sunt‘. KENN führt fort: ‚Incolarum vero Mohhammedicorum lingua vernacula fere sola est Bengalica, seu Jentivica,<sup>2</sup> quae olim adeo communis fuit, ut in multis confinibus regionibus propagata sit. Nunc autem, introducta Malaica, universali fere totius Indiae orientalis lingua, tantum inter limites Bengalicos remansit, ac pristinum usum amittere coepit, ut non nisi a Mohhammedicis Magni Mogolis civibus adhibeatur.‘ Die Behauptung, daß das Malaische die lingua franca Ostindiens sei, ist auch sonst aufgestellt worden; so von DAVID WILKINS, den KENN kopiert zu haben scheint,<sup>3</sup> und früher schon von O. DAPPER in seinem Werke: *Asia, oder ausführliche Beschreibung des Reichs der grossen Mogols* (1681) S. 51 und 58. DAPPERs Quelle ist mir nicht bekannt. Das Alphabetum Bengalicum seu Jentivicum Indiae Orientalis gibt nun KENN auf einer besondern Schrifttafel ‚e schedula Walhaueri, qui apud Batavienses Indicos variis muneribus functus est‘. Über KENNs Gewährsmann vermag ich nur anzugeben, daß er, wie KENN selbst, aus Schleusingen gebürtig war.<sup>4</sup> KENNs bengalisches

<sup>1</sup> Vgl. dazu WILKINS in der Vorrede zu CHAMBERLAYNE, *Oratio Domusica* S. xii (die Zählung der Selten nach dem Vorschlag von E. TEHA am gleich ansehnlichen Orte).

<sup>2</sup> Zur Schreibung des Wortes vgl. YULE and BURNELL, *Glossary of Anglo-Indian words* (1896) u. d. W. *Jentoo*.

<sup>3</sup> Vgl. WILKINS a. a. O., S. xxv und xix (Malaica universalis Indiae Orientalis lingua, latius quam Gallica in Europa assue diffundit). Siehe ferner EMILIO TEHA, *Dei primi studi sulla lingua indostanica*; Rendiconti della R. Acc. dei Lincei, classe di sc. morali, storiche e filologiche 1895, S. 14 ff. GRIMSON, *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal* 1895, 88 ff.; *Indian Antiquary* 32, 17.

<sup>4</sup> KENN S. 26. 47. Über KENNs Leben und Schriften vgl. Fortsetzung und Ergänzungen zu JÖNSSENS *Gelehrten-Lexikon* in (1819), S. 163. In Briefwechsel stand KENN auch mit J. E. GRÜNNER, jenem dänischen Missionar, dem einer der ersten



Alphabet umfaßt nur die Konsonanten (nobst Umschrift). Das letzte Zeichen ist *kṣa* (umschrieben *khieo*). Die einzelnen Zeichen sind fast durchweg richtig.<sup>1</sup> Übrigens werden alle Zeichen in einer doppelten Form gegeben. Die zweiten Formen sind, wenn ich nicht irre, als bengalische Kursivschrift aufzufassen. KENN bemerkt noch, daß die Bengalen von der Linken zur Rechten lesen, und gibt dann als Specimen lectionis Bengalicae die drei Worte Sergeant Wolfgang Meyer in bengalischer Schrift. (Meyer ist ohne Zweifel ein Deutscher, der, wie Wallhauer, in holländischen Diensten stand.) Vor 'Sergeant' steht das bengalische Zeichen für *śrī*. Die Vokalzeichen fehlen auf KENN'S Schrifttafel gänzlich, abgesehen von den Zeichen, die in dem Specimen lectionis vorkommen (*ā*, *i* und *e*).

Auf S. 47—48 seiner Schrift bespricht KENN die auf der Medaille des Aurangzeb vorkommenden Zahlzeichen und gibt bei dieser Gelegenheit die bengalischen Ziffern von 1—11 in durchaus korrekter Gestalt. Darunter stellt er die entsprechenden arabischen Ziffern (genau so wie z. B. in W. WRIGHTS *Arabic Grammar* die arabischen Ziffern unter die Nāgarīzeichen gestellt sind) und bemerkt dazu: *Origo characterum arithmeticorum, quibus Arabes, Turcae Persaeque utuntur, et qui in hoc Nummo nostro sunt expressi, commodissime a Bengalensium seu Jentivorum signis arithmeticis deduci potest. Figuris enim Arabici et Bengalici numeri multum sibi invicem conveniunt.* Wenn aber KENN hinzufügt, daß dieselben bengalischen Ziffern, die er (nach Wallhauer) gebe, bei TAVERNIER in nur wenig abweichender Gestalt zu finden seien, so begeht er einen übrigens verzeihlichen Irrtum. Die Ziffern,<sup>2</sup> die von TAVERNIER in seiner

genaueren Berichte über die indische Medals verlaunt wird: s. WILKES, *ZDMG* VII, 237, 247.

<sup>1</sup> The Bangālī character is given with very considerable accuracy. So lautet das Urteil HARRISON (Journ. As. Soc. Bengal 1893, I, p. 48), dem KENN'S Alphabet in der Wiedergabe bei FARR, *Orientalisch- und Occidentalischer Sprachmeister* (1748) S. 34 f. vorgelegen hat.

<sup>2</sup> Merkwürdig ist es, daß bei TAVERNIER die Null gänzlich fehlt. Daß man daran erinnern, daß es arabische Handschriften gibt, in denen bei der Pagination die Null nicht geschrieben wird, so daß also z. B. 1 auch für 10 steht? (ARABISCHES FECHTEN,

Reisebeschreibung gegeben worden (*Les six Voyages*, Ausgabe von 1679, Teil II, Tafel zwischen S. 18 und 19) und die nach ihm in dem ganzen Reich des Großmoguls und an anderen Orten Indiens bei den Heiden im Gebrauch sind, auch wenn sie sich in der Sprache unterscheiden, — sind wohl vielmehr als Nāgariziffern anzusprechen.

Die Kenntnis des bengalischen Alphabets verrät KUMM bereits in seiner Schrift: ‚Saraceni Hagareni et Mauri quinam sint? et, undenam dicti?‘ Lipsiae 1723. Hier gibt er auf S. 36 *Śrirāma* in bengalischer Schrift (umschrieben *Sier Ram* und übersetzt *Deus mi, mein Gott!*) und *Śrīśrirāma* in bengalischer Kursivschrift (?) mit der Umschrift *Zierzier Ram* und der Übersetzung o *Deus mi, o Deus mi!*

Halle a. d. S.

TH. ZACHARIAE.

*Ud. gergēt, Kirche!.* — Die Aufklärungen welche KRIEGER in KUMM'S *Zeitschr.* xxxix, 539 ff. über die eigentliche Bedeutung und die Verbreitung der europäischen Ausdrücke für ‚Kirche‘ gibt, erinnern mich daran daß auch die entsprechenden kaukasischen noch mancher Aufklärung bedürfen. Ich glaube wenigstens das *ud. gergēt*, deuten zu können; es wird von dem gr. *ἐκκλησία*, neogr. *ἐκκλῆσι*, (so auch im Pontus) herkommen<sup>1</sup> und seine Endung dem arm. *ἐκκλησία* [gr. *ἐκκλησία*] entlehnt haben. Aber wie kamen die Uden zu jenem Worte, das bei den Griechen selbst in der betreffenden Bedeutung früh ausgestorben war? Sie dürften noch dazu erst im späteren Mittelalter zum Christentum bekehrt worden sein, und zwar von Georgien aus (SCHNEIDER *Vorrich.* S. 4); bei den Georgiern selbst aber besteht das Wort nicht. Von den georgischen Wörtern für

ZDMG 37, 792, Anm. 2). Beiläufig mache ich darauf aufmerksam, daß TAYLOR'S Zahlzeichen in WINKLER'S Ausgabe der Reisen (Genf 1681) sehr schlecht wiedergegeben worden sind.

<sup>1</sup> Da heute agr. *ἐκκλησία*, pont. *ἐκκλῆσι* nur ‚Tag des Herrn, Sonntag‘ bedeutet, so müßte diese Entlehnung in ältere Zeit fallen. *ἐκκλησία* im Sinne von ‚Haus des Herrn‘ für das übliche *ἐκκλησία* belegt SERNOKLES nur aus GROSS. CROKOS (11. Jhrh.), Dr. CASSIUS aus Eplst. Synod. Concil. Alexandrini. [P. KRIEGER.]



‚Kirche‘ scheint auch keines zu den Mingrelen, den Swanen, den Abchafen übergegangen zu sein; bei diesen heißt ‚Kirche‘: *oxwame*, *laɣwam*, *uxuama*, eig. ‚Bethaus‘ von mingr. *ɣwama*, georg. *oxa*, *oxwa* ‚beten‘, ‚Gebet‘. Von den Georgiern entnahmen die tagaurischen Ossen das Wort für ‚Kreuz‘: *dɣwar* um die Kirche damit zu bezeichnen; das digorische *ary(a)wan* schließt sich wohl an das Verb *aryaun* ‚lesen‘, ‚sich bekreuzigen‘, ‚getauft werden‘, dessen Ursprung noch dunkel ist (Müller im *Iran. Grundr.* S. 65). Das Udische besitzt noch einen Ausdruck für ‚Kirche‘, wenigstens zufolge Matth. 16, 18, welcher in den Evangelien sonst für den jüdischen Tempel gilt, nämlich *namaz* | pers. *namaz* ‚Gebet‘; nur diese Bedeutung gibt SCHÜTZER für das udische Wort an.

H. SCHUCHARDT.

## Jakob Krall.

(Geb. 27. Juli 1857, gest. 26. April 1905.)

Von

D. H. Müller.

Während der internationale Orientalistenkongreß an der Nordküste Afrikas, in Algier, tagte, wurde in Wien ein Gelehrter zu Grabe getragen, der sich mit der Sprache und Geschichte des Pharaonenreiches beschäftigt und der Erforschung desselben sein Leben gewidmet hat. Die Nachricht vom Hinscheiden Dr. JAKOB KRALLS, des Professors der Ägyptologie und der alten Geschichte des Orients an der Wiener Universität, erreichte mich auf der Heimreise aus Algier und obgleich die Katastrophe seit Monaten erwartet worden war, erschütterte mich die Todeskunde des noch nicht fünfzig Jahre alten Mannes aufs tiefste. Es sind nahezu dreißig Jahre her, daß ich KRALL kenne; er war einer meiner ersten Hörer gewesen und seit vielen Jahren ein lieber Kollege und Freund — und man gewöhnt sich schwer an den Gedanken, daß der Jüngere früher aus dem Leben scheidet.

KRALL war ein Mann, der zurückgezogen lebte und selten in die Öffentlichkeit hinaustrat, selbst im engen Kollegenkreise war er zurückhaltend und verschlossen. Er hat sich ein Wissensgebiet ausgesucht, das keine Ausblicke in die Zukunft eröffnete, sondern nur Rückblicke in die Vergangenheit gestattete. Auch war seine Forschung weder durch nationale noch durch religiöse Aspirationen angespornt und getrübt. Er beschäftigte sich auch nicht mit Sprachen und Literaturen, die jedem Gymnasiasten eingetrichtert werden und daher ein gewisses Anrecht auf öffentliches Verständnis und Interesse haben.



Für die meisten Menschen ist die Ägyptologie noch immer das verschleierte Bild von Saïs und der Hieroglyphenleser eine Art Zauberer, der uns fremd anmutet.

Weil dem so ist, halte ich es für eine Pflicht der Pietät, öffentlich zu sagen, was KRALL war, wie er gelebt und was er erstrebt hat.

JAKOB KRALL war am 27. Juli 1857 in Volosca in Istrien geboren, hat das Staatsgymnasium in Triest absolviert, vom Herbst 1875 bis 1878 die Wiener Universität besucht, wo er im Frühjahr 1879 die philosophische Doktorwürde erwarb. Das folgende Jahr brachte er in Paris zu, wo er im Collège de France und im Louvre seine Studien und Arbeiten fortgesetzt hat. Im Jahre 1881 habilitierte er sich für alte Geschichte des Orients, wurde im Jahre 1890 zum außerordentlichen und 1900 zum ordentlichen Professor dieses Faches ernannt. Seit dem Jahre 1890 war er korrespondierendes Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Nach dem Rücktritte L. Reaisson wurde ihm auch die Professur für Ägyptologie übertragen. Die Familie KRALLS stammt aus Fiume, wo das großelterliche Haus noch in dem alten Stadtteile steht und der Großvater Inhaber einer Schiffshederei war. Als richtiger Enkel dieses und mehrerer anderer seekundiger Ahnen trat er seine erste Meerfahrt als drei Wochen altes Knäblein an, so sein Vater, NIKOLAUS KRALL, Beamter des Salinenamtes, von Volosca nach Triest versetzt wurde. Dort wuchs der Knabe als einziger Überlebender von drei Söhnen in glücklichen Familienverhältnissen heran und dort begannen sich schon in jungen Jahren alle Neigungen zu regen, aus denen sich später der Historiker und Sprachforscher entwickelte. Eine historische Bibliothek wurde angeschafft und die Grundlage zu den späteren Kalenderstudien durch einen seiner Gymnasiallehrer, HORMANN, der ein tüchtiger Mathematiker und Astronom war, gelegt. Auch beschäftigten ihn schon früh schwierige Schriftprobleme, was den späteren Kenner der ägyptischen Hieroglyphen schon ahnen ließ!

Die ersten Schatten fielen auf das heitere Leben, als der Vater starb und der junge Student nach bestandener Maturitätsprüfung (1875) mit der damals schon hochbetagten Mutter nach Wien übersiedelte.

Nach einer kurzen Umschau in der Jurisprudenz wandte er sich im zweiten Semester ganz der alten Geschichte und Ägyptologie zu. Zwei Lehrer zogen ihn ganz besonders an: der Universalhistoriker MAX BODISGER, dessen österreichische Geschichte er schon in jungen Jahren gelesen hatte, und der Ägyptologe und Linguist LEO REINISCH. Die beiden sind sein Schicksal geworden: von dem einen lernte er die Entzifferung der dunklen Hieroglyphen und das Eindringen in die alte Sprache und Schrift der Hierogrammaten, der andere führte ihn in die Quellenforschung und in die historische Kritik ein.

Den linguistischen Neigungen REINISCH', die ihn zur Aufnahme zahlreicher chamito-abessinischer Sprachen geführt haben, ging KRALL aus dem Wege und begnügte sich, das Ägyptische selbst zu erforschen, das in wechselnder Schrift und Sprache einen Zeitraum von 5000 Jahren ausfüllt. Von den ältesten Hieroglypheninschriften durch die lange Reihe hieratischer Texte bis zum Demotischen, das um das 8. Jahrhundert v. Chr. beginnt und um das 5. Jahrhundert n. Chr. endigt und ins Koptische ausmündet — dies alles war die Domäne KRALLS.

Die großen Entdeckungen und Entzifferungen auf diesem Gebiete, die mit dem Auffinden der dreisprachigen Inschrift von Rosetta (1799) und deren Lesung durch CHAMPOLLION (gestorben 1832) beginnen und von den großen Ägyptologen ROSSELLINI (Italien), DE ROUGE und CHABAS (Frankreich), BRICH (England), LIPSCHS und BRAUNER (Deutschland) und REINISCH (Österreich) weiter geführt worden sind, waren schon lange vor der Zeit, da KRALL in das Studium der Ägyptologie eingeführt wurde, abgeschlossen. Als Grenze nach unten darf man vielleicht die Entdeckung des Steines von Tanis durch REINISCH, RÖSLER und LIPSCHS (1865) ansehen.

Es galt nun, das Erworbene und Erkannte zu sichern, zu vertiefen und sachlich und sprachlich zu begründen, und dazu mußte der umgekehrte Weg eingeschlagen werden, den die Entzifferung genommen hat. Von den deutlichen und schön gezeichneten Hieroglyphen kann man zu den hieratischen Texten, die auf Papyrus



geschrieben sind und die alten Hieroglyphen in kuriven Zeichen boten, und von da weiter zu dem krausen und wirren Demotisch und endlich zu dem mit griechischen Buchstaben geschriebenen Koptisch.

Die Exegese mußte den umgekehrten Weg einschlagen, vom Koptischen zum Demotischen, Hieratischen und Hieroglyphischen emporsteigen. Diesen Weg betrat auch unser Forscher. Wie rasch er sich in das fremdartige Gebiet eingearbeitet und zu selbständiger Forachung gelangt war, beweist der Umstand, daß er schon während seiner Universitätsstudien Arbeiten von wissenschaftlichem Werte in der „Ägyptischen Zeitschrift“ (1878) veröffentlichen konnte.

Seine wissenschaftlichen Arbeiten publizierte er meistens in den Schriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, in den Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer, in der Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes und in anderen Zeitschriften. Nur wenige, wie z. B. sein „Grundriß der altorientalischen Geschichte“ (1899), sind selbständig erschienen.

In der ersten Zeit seiner produktiven Tätigkeit scheint die historisch-kritische Richtung Brunszus bei ihm die Oberhand gewonnen zu haben. Die Sichtung der Quellen ägyptischer Geschichte und Chronologie war die erste Aufgabe, die sich KRAAL seiner ganzen Begabung und Vorbereitung nach stellen mußte, und daraus flossen seine Untersuchungen über „Die Komposition und die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes“ (1879), woran der Ägyptologe und Historiker gleichen Anteil hatten; galt es ja, die Hilfsmittel festzustellen, deren sich die ägyptischen Priester bedienten, als sie im 18. Jahrhundert vor Christo daran gingen, den Kanon der ältesten Könige zu verfassen. Die Schicksale des Manethonischen Geschichtswerkes werden von ihm weiter verfolgt in „Manetho und Diodor“ (1880), in seinen Arbeiten über Tacitus, wie in seinen „Studien über die demotischen Urkunden“ (1884). Der ägyptische Priester Manetho schrieb seine *Aegyptiaca* in drei Büchern, angeblich unter Ptolemaios Philadelphos, demselben, der auch den Anstoß zur Übersetzung der Septuaginta gegeben haben soll. Nur wenige Fragmente von diesem Werke sind bei Josephus Flavius in

seinem Werke *Contra Apionem* erhalten, andere sind uns in den sogenannten *Tamoi* überliefert. In den oben angeführten Untersuchungen, welche Muster scharf- und umsichtiger Quellenkritik sind, werden die vermutlichen Quellen Manethos festgestellt, die Wanderung seiner *Aegyptiaca* verfolgt, Josephus auf seine Glaubwürdigkeit geprüft und das Verhältnis Manethos zu seinen Quellen und zu Herodot abgeschätzt. In *Manetho und Diodor* zeigt KRALL genau das Verhältnis des letzteren zu Herodot; er hat ihn nur für die Darstellung der Geschichte Ägyptens berücksichtigt, für die Darstellung der Einrichtungen Ägyptens standen ihm andere Quellen zur Verfügung, nämlich die *Anagrapheis* (Beschreibungen) der ägyptischen Priester, in denen das gesamte religiöse, geschichtliche, geographische, mathematische, medizinische und astronomische Wissen der alten Ägypter enthalten war. KRALL führt nun mit großer Gelehrsamkeit und großem Scharfsinn den Nachweis, daß diese 'Beschreibungen' der Priester durch Manetho den Griechen zugänglich gemacht worden waren und daß uns also in Diodor ganze Partien des Manethonischen Werkes erhalten sind.

In der letzten Abhandlung (1884) hat er seine frühere zum Teil allzu scharfe Kritik etwas gemildert und die Resultate präziser gefaßt; er sagt daselbst: 'Die voranstehenden Ausführungen über die Manethonischen Fragmente haben sich aus einer mehrjährigen, eingehenden Beschäftigung mit denselben, vielfach nach langem Tasten und Suchen ergeben.' Es ist schade, daß diese zerstreuten Untersuchungen über Manetho nicht einheitlich zusammengefaßt worden sind! — Man darf sich wandern, daß der vorsichtige und abwägende Gelehrte in jungen Jahren an diese verwickelten und schwierigen Fragen sich herangewagt hat, über die BOKK sich also äußerte:

„Die Natur ist frei von Irrtum und Lüge; die Erscheinungen, welche sie offenbart, sind immer wahr; Fehlt der Naturforscher, so liegt die Schuld an ihm, an seinen unrichtigen Beobachtungen oder an unrichtigen Urteilen und Schlüssen. Weit schlimmer steht es mit dem geschichtlichen Versuch; die Überlieferungen, die seine Grundlage sind, hat Zufall, Nachlässigkeit, Lüge und Betrug entstellt und



namentlich ist mir niemals ein verwirrterer Gegenstand der Beobachtung als dieser Manetho vorgekommen.' Und man muß seine Bewunderung darüber ausdrücken, daß KRALL heil aus diesem Labyrinth herausgekommen ist, in dessen dunkle Gänge er so hell hineingeleuchtet hat.

Neben der Quellenkritik wendete er schon früh seine volle Aufmerksamkeit einem andern sehr schwierigen und wichtigen Problem, dem Ägyptischen Kalender, zu, den KALLK als die vornehmste Reliquie der ältesten Zeiten, welche Einfluß in der Welt erlangt hat, bezeichnete. In seinen *Studien zur Geschichte des alten Ägypten I.* (1881) nimmt er in der Kalenderfrage Stellung gegen die bewährtesten Forscher auf diesem Gebiete (Lepsius, Brugsch, Dümichen und Rind), deren Aufstellungen er sorgfältig prüft, kritisiert und vielfach berichtigt.

Das Jahr 1885 bildet einen markanten Einschnitt in seinem Leben und in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit. Bis dahin hatte er wohl die europäischen Sammlungen ägyptischer Denkmäler studiert — in das Wunderland selbst war er nicht gekommen. In diesem Jahre ist es ihm durch eine Unterstützung des Unterrichtsministeriums wie der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften möglich geworden, Ägypten zu besuchen. Mir liegt ein handschriftlicher Bericht KRALLS an die kaiserliche Akademie vor, 'Tell el-Amarna, Ostern 1885' datiert, aus dem ich einige Auszüge geben werde. KRALL hat sich nicht bloß in Luxor durch nahezu zwei Monate aufgehalten, sondern auch die Endpunkte des alten Ägypten, Assuan und Philae, erreicht. Die Rückfahrt trat er auf einer arabischen Dahabieh an und konnte auf diese Weise die Mehrzahl der archäologisch interessanten Stätten Ober- und Mittelägyptens besichtigen. Auf dieser Reise, die er gemeinsam mit Professor Eisselmann aus Heidelberg gemacht hat, fanden die Reisenden (wie aus brieflichen Mitteilungen hervorgeht) in einer Felsennische unzählige Bündel von jungen mumifizierten Krokodilen, welche die Ägypter hier aufbewahrt hatten und deren heilige Ruhe die fremden Eindringlinge gestört haben. Im Museum von Bulak wurden mehrere neue demotische

Texte entziffert und altägyptische Papyrus kollationiert. In Theben hat KRAHL sich zweierlei Aufgaben gesetzt: einmal die Texte der Privatgräber zu durchforschen, zweitens diejenigen Monumente, welche für die Geschichte Thebens in den letzten sieben Jahrhunderten vor unserer Zeitrechnung von Wichtigkeit waren, zu prüfen. Beide Aufgaben hat er erfolgreich gelöst. Ich will hier nur auf eine Stelle im dritten Hefte seiner *Studien* (S. 76) verweisen, wo er die Gräber der Fürsten von Theben, Montomes<sup>1</sup> beschreibt, weil er dort ein kleines Abenteuer erlebt hat, das auch ernste Folgen hätte haben können. Die Stelle lautet: „Während meines Aufenthaltes in Theben hatte ich Gelegenheit, das Grab dieses Fürsten von Theben ausfindig zu machen und die Texte dieses und anderer benachbarter Gräber derselben Familie einem näheren Studium zu unterziehen. Zur Orientierung gebe ich eine kurze Beschreibung des Grabes. Es liegt in Assasif und bildet jetzt den Wohnsitz von Hunderten von Fledermäusen, welche jeglichen längeren Aufenthalt in dem Grabe zur Unmöglichkeit machen und es wohl verschuldet haben, daß das Grab, so viel ich sehe, die Aufmerksamkeit der Fachgenossen nicht auf sich gelenkt hat.“

In eines dieser Gräber, es war ein Königsgrab, war KRAHL durch einen Eingang, den er entdeckt hatte, mühsam eingedrungen. Einer seiner Eseljungen, ein schlanker, geschmeidiger Bursche, schlüpfte hinter ihm hinein. Ein Heer von Fledermäusen schwirrte auf und schlug mit den Flügeln an die Gesichter und Kleider der Eindringlinge, so daß der Versuch, Licht zu machen, unmöglich wurde. Immerhin fand man einen wohl erhaltenen Schädel, mit dem man nun den Rückzug antreten wollte, aber es zeigte sich, daß keine Möglichkeit war, durch den schmalen Zugang das Freie zu gewinnen. Eine lange halbe Stunde folgte in dem unheimlichen Gefängnis, bis der zweite Eselreiter, der glücklicherweise draußen geblieben war, allmählich darauf aufmerksam wurde und die Befreiung bewerkstelligen half.

Die Quellenforschung und die Chronologie wurden jetzt beiseite geschoben und Studien historisch-geographischer Natur beschäf-



tigten nun längere Zeit unsere Forscher. Darunter möge hier die über ‚Tyros und Sidon‘ (1888) hervorgehoben werden, wobei schon die Fragestellung sehr interessant ist. Strabo nennt bekanntlich Tyros ‚die größte und älteste der phönizischen Städte‘, fügte aber hinzu, daß Sidon an Größe, Ruhm und Alter mit Tyros wetteifere. Während Tyros auf zahlreiche Mythen, welche sich an die Stadt knüpfen, und zahlreiche nach Libyen, Iberia und über die Säulen des Herakles entsendete Kolonien hinweisen konnte, sprächen für Sidon die Erwähnungen bei Homer, welcher Tyros einfach übergeht.

Gegen die Aufstellung Movers, welcher Sidon für älter als Tyros hält, führt KRALL den exakten Beweis, daß Tyros älter ist, und erklärt die historischen Widersprüche und die Nichterwähnung Tyros‘ bei Homer in geistreicher Weise, die meines Erachtens auch den Vorzug hat, wahr zu sein. Minder überzeugend scheinen mir seine Aufstellungen über ‚Das Land Punt‘ (1890), da der geographische Begriff ‚Punt‘ so dehnbar wie unser ‚Levante‘ gewesen sein kann.

Eine zweite Reise nach Ägypten hat KRALL im Jahre 1898 unternommen; er fand das Land unter dem Einflusse der englischen Verwaltung ganz verändert und hatte nicht mehr die naive und ungetrübte Freude daran wie das erste Mal, als er Ägypten durchstreifte. Als wissenschaftliches Resultat dieser Reise sind die ‚Beiträge zur Geschichte der Blemyer und Nubier‘ (1898) anzusehen.

Hier ist vielleicht der Ort, über eine hochinteressante Entdeckung KRALLS zu sprechen, die, genau genommen, nicht in das Gebiet der Ägyptologie gehört, ich meine ‚Die etruskischen Mumienbinden des Agramer Nationalmuseums‘ (1892), welche vor ihm von verschiedenen berühmten Gelehrten, unter anderen von Bracchi und Bertoni, gesehen, von ihm aber zuerst als etruskisch erkannt worden sind. KRALL wurde auf diese Binden durch eine Stelle des Katalogs des Museums aufmerksam gemacht, die also lautete: ‚In einem Glaskasten stehend die ihrer Bandagen entkleidete Mumie einer jungen Frau. Sie wurde durch MICHAEL BARIĆ aus Ägypten gebracht. In einem andern Glaskasten werden die zu ihr gehörigen

Mumienbinden bewahrt, die vollkommen mit bisher unbekannten und unentzifferten Schriftzeichen bedeckt sind. Als ein einziges Beispiel einer bisher unbekannten ägyptischen (!) Schriftart gehören obige Binden unter die hervorragendsten Schätze unseres Nationalmuseums.\*

Die Erkenntnis, daß es nicht eine ägyptische Schriftart, sondern etruskisch sei, war von größter Bedeutung, weil das Etruskische, obgleich in einer der lateinischen verwandten Schrift geschrieben, noch nicht entziffert und linguistisch bestimmt ist. Dieser umfangreiche Text erweckte die Hoffnung, daß nunmehr das Entzifferungswerk gelingen werde. Die Entzifferung ist zwar weder KRALL noch den bekannten Etruskologen gelungen, die Entdeckung und die sorgfältige Edition des rätselhaften Textes bleibt jedoch ein dauerndes Verdienst KRALLS. Die Vorarbeiten sind gemacht, alles ist hergerichtet — man wartet nur auf den glücklichen Entzifferer!

Neben den historischen und geographischen Untersuchungen beschäftigten KRALL immer mehr auch philologische Arbeiten: die reiche Sammlung der Papyrus Erzherzog RAINER lieferten ihm den Stoff dazu. Von zahlreichen kleineren Arbeiten abgesehen, mögen hier nur „Die koptischen Texte“, die als zweiter Band des *Corpus Papyrorum Raineri archiducis Austriae* (1895) erschienen sind, angeführt werden. Ein weiterer Band liegt im Druck nahezu fertig vor.

Ein ganz besonderes Verdienst hat sich KRALL um die Entzifferung und Veröffentlichung der schwierigen demotischen Texte erworben. Er selbst kennzeichnet den einzuschlagenden Weg folgendermaßen: „Aufgabe der Forschung wird es sein, den Zusammenhang der in den demotischen Texten vorliegenden Sprache mit dem Koptischen im einzelnen zu erweisen. Dann wird man erst zu einer erfolgreichen wissenschaftlichen und methodischen Erforschung der in den hieratischen Urkunden der Ramessidenzeit niedergelegten Sprache fortschreiten und den Beginn einer historischen Grammatik des Ägyptischen machen können.“

Wird die Sprache des Demotischen aus dem Koptischen erschlossen, so entziffert man die Zeichen dieser Schrift, indem man sie auf die hieratischen und hieroglyphischen Typen zurückführt.



Als Wegweiser steht hier HENRICH BRUGSEN, ihm folgten MASPERO und REYLLLOT. KRALL geht in ihren Fußstapfen; schlägt aber, wo es nottut, auch neue Wege ein. Er charakterisiert seine von der seiner Vorgänger abweichende Methode also:

„Aber nicht immer gelingt es paläographisch, die Zeichen, welche uns in den demotischen Texten vorliegen, auf die hieroglyphischen oder hieratischen Gruppen zurückzuführen, welche sie tatsächlich vertreten. Die Versuche, die man in dieser Richtung gemacht, erweisen sich bei näherer Prüfung als irrig. Es gilt, solche Fälle des Demotischen aus dem Demotischen selbst zu erklären.“

Diese Methode hat sich in der Tat vielfach bewährt und KRALL zu neuen Aufschlüssen und sicheren Resultaten geführt. Seinem oben angeführten Programm treu, hatte er die Absicht, ein etymologisches demotisch-koptisches Wörterbuch zu verfassen, wofür Vorarbeiten in seinem Nachlasse vorhanden sind. Dieses Wörterbuch hätte den Abschluß der Pyramide bilden sollen, die KRALL sich in der Wissenschaft gründen wollte. Leider hat der Bauherr, wie mancher ägyptische König, die Vollendung des Baues nicht erlebt und die Pyramide ist ein Torso geblieben. Die Bausteine aber, die er zusammengetragen, werden in den großen Bau der Wissenschaft eingefügt werden; die wissenschaftliche Arbeit ist nicht isoliert wie die einzelnen Pyramiden. Es zeigt von Beschränktheit von Herrschern und Forschern, wenn sie sich Denkmäler setzen wollen — nur was für die Allgemeinheit geschieht, hat dauernden Wert und dauernden Bestand. DR. KRALLS historische Untersuchungen und philologische Arbeiten sichern ihm einen Ehrenplatz in der historischen und ägyptologischen Forschung und auf dem Gebiete des Demotischen ist KRALL Meister gewesen.

Sein Nachlaß ist in guten Händen, in den Händen seiner Lebensgefährtin, einer Tochter MAX BERNHARDT, die warmes Interesse an seinen Arbeiten genommen, ihm während der plötzlich hereingebrochenen und lange andauernden Krankheit eine treue Pflegerin gewesen und dem Schreiber dieses manche interessante Daten aus dem Leben ihres Mannes mitgeteilt hat.

Verzeichnis der Publikationen Kralls.<sup>1</sup>

*Corpus papyrorum Raineri archiducis Austriae* Vol. II.: Koptische Texte, 1. Band, Rechtsurkunden Wien 1895-4\*. — Papyrus Erzherzog Rainer. Führer durch die Ausstellung: Ägyptische Abteilung, bearbeitet und beschrieben p. 29—60, Wien 1894. — Die ägyptische Indiction: Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer I. 12—26. — Ein griechisch geschriebener koptischer Papyrus *ib.* I. 49. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek I.: *ib.* I. 62—73. — Über die Anfänge der koptischen Schrift: *ib.* I. 109—112. — Griechisch Ⲅ und ⲛ von K. Wessely und J. K. *ib.* I. 123. — Die Differenz des Mond- und Sonnenjahrs *ib.* I. 125. — Aus einer koptischen Klosterbibliothek II.: *ib.* II. 43—73. — Der Achmimer Fund *ib.* II. 264. — Koptische Beiträge zur ägyptischen Kirchengeschichte I. Zu den Memoiren des Dinakoros: *ib.* IV. 63—74. — Reste koptischer Schulbücherliteratur: *ib.* IV. 126. — Über einige Lehnwörter im Demotischen: *ib.* IV. 140. — Nachtrag zum Achmimer Fund *ib.* IV. 143. — Koptische Amulette *ib.* V. 115—122. — Koptische Briefe. Mit zwei Textbildern *ib.* V. 21—58. — Ein neuer historischer Roman in demotischer Schrift *ib.* V. 19—59. — Manetho und Diodor, eine Quellenuntersuchung: Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-histor. Klasse 1880. 50 pp. — Die Komposition und die Schicksale des manethonischen Geschichtswerkes *ibid.* Bd. 95. — Studien zur Geschichte des alten Ägyptens I. *ib.* 1881. 80 pp. — Dasselbe II. Aus demotischen Urkunden *ib.* 1884. 108 pp. — Dasselbe III. Tyros und Sidon *ib.* 1888. 82 pp. — Dasselbe IV. Das Land Punt *ib.* 1890. 82 pp. — Die etruskischen Mumienbinden des Agramer Nationalmuseums: Denkschriften der Wiener Akademie philos.-histor. Klasse 1892, 70 pp. — Beiträge zur Geschichte der Blauyer und Nubier: *ib.* 1899. 26 pp. — Tacitus und der Orient in: Untersuchungen zur alten Geschichte, Wien, Koenig 1880. VI. und 64 pp. — Demotische und assyrische Kontrakte *ib.* 1881 (Habilitationsvorlesung). — Demotische Lesestücke, I. Teil, Wien 1897, 17 Tafeln. — Dasselbe II., Leipzig 1903, mit 4 photolithogr. Tafeln. — Grundriß der altorientalischen Geschichte, I. Teil. Bis auf Kyrus, Wien 1899. — Über den ägyptischen Namen Joseph's: Verhandlungen des 7. Orientalisten-Kongresses in Wien, Ägyptisch-afrikanische Sektion, S. 97—111. — Zu Herodot. II. 111: in *Eranos Vindobonensis*, S. 283 f. — Zum makedonischen Kalender in Ägypten in Festschrift zu O. Hirschfeld's 60. Geburtstag, S. 113—122. — Vom König Bokchoris nach einem demotischen Roman der Sammlung Erzherzog Rainers in:

<sup>1</sup> Ich verdanke dieses Verzeichnis der Güte des Herrn Prof. Dr. KARL WESSELY in Wien, der sich auch um die Feststellung des Nachlasses Dr. KRALL's wesentliche Verdienste erworben hat.



Festgaben für Böttger, S. 1—11. — Die Stele von Neapel in: *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 1878, S. 6—9. — Die Vorläufer der Hyksos: *ib.* 1879, S. 34—36, 64—67. — Noch einmal die Hermsche: *ib.* 1880, S. 121—3. — Historisch-philologische Analecten: *ib.* 1883, S. 79—84, 1884, S. 42—3. — The transliteration of Egyptian in: *Proceedings of the society of biblical archaeology* 1903, S. 209—12. — Abwehr der Angriffe des Herrn Professor EUGÈNE REYVILLOTT, Wien 1885. 7 pp. — Über den ägyptischen Gott Bes in: BENNDORF und NIMMANS, Das Heroon von Gjölbhaschi-Trysa I., Wien 1889, S. 73—95. — Das Jahr der Eroberung Ägyptens durch Kambyaes in: *Wiener Studien zur klassischen Philologie* II. 47—55. — Zum 2. Buch Herodot's *ib.* IV. 33—54. — Ein Doppelkdatum aus der Zeit der Kleopatra und des Antonius *ib.* V. 315—318. — Die Liste der ägyptischen Halbgötter in den *Excerpta Barbari* *ib.* VII. 315—317. — *Études chronologiques* I. in: *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* II. 66—70. — Der Wiener demotische Papyrus 31 *ib.* V. 76—85. — Der Kalender des Papyrus Ehers *ib.* VI. 1—7. — Neue koptische und griechische Papyrus *ib.* S. 7—20. — Über einige demotische Gruppen *ib.* S. 23—25. — Lage und Produkte des Landes Punt in: *Österr. Monatsschrift für den Orient* XVI, S. 173—6. — Zwei koptische Verkaufsurkunden in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* II. 25—35. — Ein neuer nubischer König *ib.* XIV. 234—42. — Koptische Ostraka *ib.* XVI. 255—268; *ib.* XVII. 1 ff. — Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis *ib.* XVII. 1—36. — *Ibidem*: Anzeigen von E. A. WALLIS BUDGE, *The martyrdom and miracles of St. George of Cappadocia*, London 1886; von W. SPIEGELBERG, *Demotische Papyrus aus den k. k. Museen zu Berlin*, Leipzig 1902. — *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, Anzeigen von V. FLORNT, *Cyrus und Herodot*, Leipzig 1881. Th. V. ORROZZA, *Syzygien-Tafeln für den Mond*, Note über eine von Archilochos erwähnte Sonnenfinsternis 1882. GINZEL, *Astronomische Untersuchung über Finsternisse*. WISSELY, *Prolegomena ad papyrorum novam collectionem edendam*, Wien 1883. WISSELY, *Griechische Zauberpapyrus von Paris und London*, Wien 1888. HOMER, *Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft* III. 1888. H. WINKLER, *Geschichte Babylo-niens und Assyriens*, Leipzig 1892. A. v. GÜTSCHMIDT, *Kleine Schriften* III. 1893. — In *Literarischem Zentralblatt*, Anzeige von W. SPIEGELBERG, *Ägyptische und griechische Eigennamen*, Leipzig 1901. — In: *Wochenachricht für klassische Philologie*, Anzeige von W. v. HESSIG, *Geschichte Ägyptens, der Bericht Herodot's über die Pyramiden* 1905. — *Agramer Zeitung* 1892: Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums. — *Neue Freie Presse*: April 1904 (Über D. H. MÜLLER, *Hamurabi*). — In der *Philologischen Rundschau* 3, 31, S. 296 f.: Anzeige von J. J. HARTMANN, *De hermocopidarum mysteriorumque profanatorum indicibus* Diss. Lugduni Batav. 1880. — In: *Deutsche Literaturzeitung*, Anzeigen von R. SCHMIDT, *Hilfs-tafeln für Chronologie* 1884. ED. MEYER, *Geschichte des alten Ägyptens* 1888. HEINRICH BRUNNEN, *Steinschrift und Bibelwort* 1892.

# Der Prophet Ezechiel entlehnt eine Stelle des Propheten Zephania und glossiert sie.

Eine These von

D. H. Müller.

Die These, die ich an die Spitze dieses Artikels gestellt habe, scheint mir neu und wichtig genug zu sein; sie muß aber bewiesen werden und dies will ich hier zu tun versuchen. Es handelt sich hierbei um Zeph. Kap. 3. V. 1 ff. und Ezech. Kap. 22 V. 24 ff.

Zeph. Kap. 3 lautet:

- (1) הוּ מוראָה וְנִאֲלָה הָעִיר הַזֹּאת
- (2) לֹא שָׁמְרָה בְּקוֹל לֹא לִקְחָה מִסֵּר
- (3) בִּידָהּ לֹא בִשְׁחָה אֶל אֱלֹהֶיהָ לֹא קִרְבָּהּ
- (4) שֶׁרִידֶיהָ בִּקְרִיבָה אֲרִיזֹת שְׂאֵנִים
- (5) שֶׁפָּמִיָּה וְאָבִי עָרֵב לֹא נִרְמִי לְבַקֵּר
- (6) נְבִיאֶיהָ פֹחֲחוּם אֲנָשֵׁי בְּנֵי־חַיִּים
- (7) בְּהֵנִיָּה חֲלָלִי קֹדֶשׁ חֲמִסִּי תוֹרָה
- (8) אֲמַלְּלֵנִי אַךְ תִּרְאֵי אֲנִי תִּקְרֵי מִסֵּר
- (9) וְלֹא יִסְרֹת מִשְׁפָּחָה כֹּל אֲשֶׁר בְּקִדְתִּי עֲלֵיהֶם
- (10) אֲבָן הַשִּׁבְיָנוּ הַשְׁחִיתוּ כֹל עֲלִילֹתָם
- (11) לִכֵּן חֲסֹ לִי נָא יְהוָה לִיּוֹם קֹדֶשׁ לְעַד
- (12) כִּי מִשְׁפָּחִי לֹאֲסָף גַּיִם לִקְבָּרָיוּ מִמְּלֻכֹת
- (13) לְשֹׁפֵךְ עֲלֵיהֶם וְעַמִּי כֹל חֲרִין אֲפִי
- (14) כִּי בָאֵשׁ קִנְאָתִי תֹאכַל כֹּל הָאָרֶץ



- (1) O beschmutzt und' befleckt ist die gewalttätige Stadt!  
 (2) Nicht hört sie auf eine Stimme, nicht nimmt sie Zucht an.  
 Auf JHWH vertraut sie nicht, ihrem Gotte nahet sie nicht.  
 (3) Ihre Fürsten in ihrer Mitte sind brüllende Löwen.  
 Ihre Richter Nachtwölfe, die bis zum Morgen abnagen.<sup>1</sup>  
 (4) Ihre Propheten sind leichtfertig, Männer des Truges,  
 Ihre Priester entweihen das Heilige, vergewaltigen die Lehre.  
 . . . . .  
 . . . . .  
 (8\*) Zu ergießen über sie meinen Grimm, meine ganze Zornglut;  
 Denn von meinem Feueereifer wird die ganze Erde verzehrt  
 werden.

Man vergleiche damit Ezechiel Kap. 22, V. 24 ff.:

- (24) את ארץ לא מטהרה לא נשמה ביום ועם  
 (א)שר נ[ש] יאיה<sup>2</sup> בתובה כארי שואג מדרך מרץ  
 נפש אכלו  
 חסן ויקר יקחו  
 אלמנותיה הרבו בתוכה  
 כה ניה חמסו תורתו ויחללו קדשי (26)  
 בן קדש לחול לא הבדילו  
 וכן חמסו לשדוד לא ידעו  
 ונשבתותי העלשו עיניהם  
 ואחל בתוכם  
 ש [פ ט] יח<sup>3</sup> בקרבה כואבים מדפי מרץ (27)  
 לשדך דם לאבד נפשות  
 למען בצע בצע

<sup>1</sup> so die Knochen.

<sup>2</sup> Ich lese mit Kistnermann  $\text{אשר}$  für  $\text{קדש}$ ; die Verbindung muß aber alt sein, denn nur aus ihr erklärt sich der Sing.  $\text{אשר}$ . Ferner muß mit  $\text{אשר}$  und mehreren neuen Kommentatoren  $\text{אשר}$  für  $\text{אשר}$  des Textes gelesen werden, das ähnlich weiter unten V. 28 vorkommt.

<sup>3</sup> Im MT. steht  $\text{אשר}$ , aber dieses ist neben  $\text{אשר}$  überflüssig. Außerdem ist zu bemerken, daß Ezechiel überhaupt das Wort  $\text{אשר}$  vermiedet, welches noch bei Jere-

(28) ונבואיה טחו להם מפל

הדם הוא יקטנים להם בזה

אמרום בה אשר אדני יאמר

ויהיה לא רבו

.....

(30) ואבקש מהם איש נזיר ועמד בפני לפי

בעד הארץ לכלתי שחתה ולא מצאתי

(31) ואשפך עליהם ועמי

באש עברתי כליתים

(24) Du bist ein Land ungereinigt, nicht beregnet am Tage des Zornes,

(25) Dessen Fürsten gleich brüllend[en] Löwe[n] zerreißen.  
Menschenleben fressen sie,  
Schutz und Ehre nehmen sie weg,  
Mehren in ihm die Witwen.

(26) Seine Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.

Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,  
Über Rein und Urein belehren sie nicht,  
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,  
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

(27) Seine Richter in seiner Mitte sind wie Wölfe, die zerreißen,  
Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,  
Um Gewinn zu erraffen.

(28) Und seine Propheten haben ihre Tünche gestrichen,  
Indem sie Nichtiges schauten und ihnen Trug orakelten.

mas ungemein häufig vorkommt. Es kommt bei ihm in prosaischen Wendungen noch zweimal vor n. zw. 11, 1 und 17, 2. Dagegen findet sich bei ihm *sw* 32 mal. Er vermied meines Erachtens das Wort *sw* mit Absicht, weil *sw* in Babylon den Großkönig bezeichnete und er vielleicht durch die Anwendung dieses Wortes auf die Fürsten und höheren Beamten von Juda Anstoß zu erregen fürchtete. Freilich findet sich das Wort *sw* in den assyrischen Inschriften häufig genug auch von kleinen, fremdländischen Königen und Fürsten; daß man aber oft „päpstlicher als der Papst“ ist, wird nicht gelugnet werden können.



Sprechend: Also hat der Herr JHWH gesprochen,  
Während JHWH gar nicht geredet hat.

. . . . .  
. . . . .

(31) Da ergoß ich über sie meinen Grimm.

Mit dem Feuer meines Zorns vernichtete ich sie.

Aus der Betrachtung und Vergleichung beider Stücke geht zur Evidenz hervor, daß sie in einem sehr engen Zusammenhange mit einander stehen und, da Zephanja (um 630) älter ist als Ezechiel (Berufung 597), so könnte eigentlich kein Zweifel darüber obwalten, daß Ezechiel die Prophetie des älteren Zephanja zum Teil wörtlich, zum Teil aber mit leichten Abänderungen herübergenommen und sie kommentiert<sup>1</sup> oder besser gesagt glossiert hat — aber es finden sich Kritiker, welche Zephanja Kap. 3 ganz oder teilweise als späteren Zusatz betrachten, so daß man, wenn sie Recht hätten, gezwungen wäre anzunehmen, dieses Stück sei von einem späteren Anonymus dem Ezechiel entlehnt worden.

Es ist daher nötig, eine genaue vergleichende Prüfung beider Stücke vorzunehmen, um womöglich in diesen selbst das Ursprüngliche von dem Entlehnten zu unterscheiden. Die Vergleichung muß von Zephanja V. 3—4 ausgehen, welche den Kern des ganzen Stückes bilden.

In vier obenmäßig gebauten Zeilen (zu je vier und fünf Worten) werden die Fürsten, Richter, Propheten und Priester geschildert. Diese vier Zeilen sind bei Ezechiel noch als *disiecta membra* zum Teil erkennbar, dazwischen finden sich allerlei Einschübeel ganz anderer Art und erklärender Natur. Hält es jemand wirklich für möglich, daß ein späterer Schriftsteller diese vier Zeilen aus Ezechiels Rede herausgeschält, knapper und poetischer gefaßt und zu einer Einheit umgestaltet hat?

<sup>1</sup> Selbstverständlich ist das Wort *com gravis sentis* zu nehmen. Ezechiel hatte natürlich nicht die Absicht zu kommentieren; für uns aber sind seine Zusätze eine Erklärung der knappen Stelle Zephajas.

Dazu kommt die Reihenfolge: Zuerst stehen die Fürsten, die brüllenden Löwen; damit begnügt sich Ezechiel nicht.<sup>1</sup> Er führt das Bild weiter aus: Sie brüllen nicht nur, sondern sie zerreißen auch, sie fressen Menschenleben, nehmen den Familien den Schutz und die Ehre d. h. sie töten die Männer und vermehren so die Zahl der Witwen.

Auf die Fürsten (Löwen) folgen im Original die Wölfe, mit denen die bestechlichen Richter passend verglichen werden — aber bei Ezechiel folgen die Priester, die ihm wichtiger gewesen zu sein scheinen als die Richter:

„Ihre Priester vergewaltigen meine Lehre und entweihen meine Heiligtümer.“<sup>2</sup>

Worin besteht nun die Vergewaltigung der Lehre? Ezechiel spricht sich darüber deutlich aus: es handelt sich um rituelle Sachen, nur bleibt es natürlich eine offene Frage ob Ezechiel seinen Vorgänger richtig gedeutet oder seine eigene Anschauung hineingetragen hat:<sup>3</sup>

Zwischen Heilig und Profan unterscheiden sie nicht,  
Über Rein und Unrein belehren sie nicht,  
Vor meinen Sabbaten verschließen sie ihre Augen,  
So daß ich entweiht werde in ihrer Mitte.

Einen präziseren und sorgfältigeren Kommentar zu Zeph. V. 4<sup>3</sup> hätte keiner der späteren großen Kommentatoren, wie z. B. Raschi oder Ibn Ezra geben können.

An dritter Stelle statt an zweiter folgen bei Ezechiel die Richter (שופטים), wofür allerdings im Texte „ihre Fürsten“ (שָׂרֵי), oder, wie man auch übersetzt „ihre Beamten“ steht. Daß neben שָׂרֵי nicht auch שופטים

<sup>1</sup> Der Text hat allerdings שָׂרֵי für שָׂרֵי, die Lesart ist aber gewiß falsch. Nimmt man dagegen an, daß der Anonymus aus Ezechiel geschöpft hat, so müßte man erwarten, daß er שָׂרֵי herübergenommen und es nicht in שופטים verändert hätte.

<sup>2</sup> Man vergleiche die viel einfachere Fassung bei Zephania: „Ihre Priester entweihen das Heilige, vergewaltigen die Lehre.“

<sup>3</sup> Vgl. seine Vorschriften für die Priester Kap. 44, 23—24:

הָאֵלֹהִים יִשְׁמְרוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן  
וְאֶת הַלְוִיִּם וְאֶת כָּל  
הָעָם וְאֶת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת  
הַלְוִיִּם וְאֶת כָּל הָעָם וְאֶת  
הַמִּשְׁכָּן וְאֶת הַלְוִיִּם וְאֶת כָּל הָעָם



vorkommen können, muß jeder einschen. Ezechiel, der das Wort  $\text{נִשְׁבַּע}$  absichtlich durch  $\text{נִשְׁבַּח}$  ersetzt zu haben scheint, wird doch das selbe Wort nicht gebrauchen um niedrigere Kategorien von Beamten damit zu bezeichnen.

Der Vergleich der bestechlichen Richter mit Wölfen oder Schakalen, die feige sind bei hellichtem Tage zu rauben und nur in der Dunkelheit ihr Unwesen treiben, ist sehr zutreffend, weil der Richter nicht gewalttätig auftritt, sondern durch ein falsches und ungerechtes Urteil wirkt, das man schwer kontrollieren kann. Dieser Vergleich paßt aber auf Fürsten oder Beamte nicht.

Sehr verdächtig ist mir daher auch bei Ezechiel  $\text{כִּרְשֵׁי כֶּסֶף}$ , wozu auch das folgende wenig paßt. Hat man einmal Tier oder Mensch zerrissen, so ist das Ziel erreicht. Dazu kommt, daß  $\text{כֶּסֶף}$  fast immer vom Löwen gebraucht wird und ich nur eine Stelle außer der unserigen kenne, wo es vom Wolf gebraucht wird (Gen. 49, 27  $\text{כִּי יִרְדֶּה בְּנִימָן אֶתְּ הַכֶּלֶב}$ ), die aber zweifelhaft zu sein scheint. Ich möchte daher vermuten, daß  $\text{כִּרְשֵׁי כֶּסֶף}$  aus einer Phrase wie  $\text{כֶּסֶף עֵרִיב עֵרֵב}$  oder dergleichen verderbt wurde, jedenfalls muß sie Zephanjas  $\text{אֶתְּ הַכֶּלֶב}$  entsprechen. Daran schließt sich vortrefflich die Erklärung Ezechiels:

Um Blut zu vergießen, Seelen zu vernichten,  
Und um Gewinn (durch Bestechung) zu erraffen.

Die Propheten, die bei Zephanja an dritter Stelle stehen, kommen hier an vierter Stelle und die kurzen undeutlichen Wendungen Zephanjas werden von Ezechiel in seiner Manier und mit den ihm sonst eigentümlichen Wendungen verdeutlicht.<sup>1</sup>

Ich glaube, daß damit die von mir in der Überschrift aufgestellte These bewiesen ist. Es bleibt aber noch übrig, die Überschriften beider Prophezeiungen mit einander zu vergleichen, weil einerseits dadurch auch in der Überschrift die Abhängigkeit Ezechiels von Zephanja erwiesen, andererseits aber auch die Auffassung aller

<sup>1</sup> Die Wendung  $\text{לֹא יִשְׁבַּח}$  kommt bei Ezechiel siebenmal vor und es ist bezeichnend, daß er sie auch hier anwendet. Umgekehrt hätte sie der Anonymus wahrscheinlich herübergenommen.

älteren Kommentare gegenüber den modernen in bezug auf das dunkle Wort מִצָּרָה bei Zephania durch Ezechiel bestätigt wird.

Die Überschrift bei Zephania:

הִנֵּי מִצָּרָה וְנֹאֲלָה הָעִיר הַזֹּאת

wird von Ezechiel in seiner Weise paraphrasiert:

אֵת אֶרֶץ לֹא מְסֻדָּה הִיא לֹא נִשְׁמָה בְּיוֹם זֶמֶן.

Demnach ergibt sich für מִצָּרָה bei Ezechiel, die nicht 'gereinigte', was mit der Erklärung der älteren Kommentare, die מִצָּרָה von צָרָה 'Kot' ableiten, übereinstimmt. Dem נֹאֲלָה entspricht לא נִשְׁמָה, 'nicht beregnet', also 'schmutzig', von Regen nicht abgespült.

Wie aber die Bedeutung von מִצָּרָה durch מְסֻדָּה festgestellt wird, so muß man auch die Lesung מְסֻדָּה gegen den Verbesserungsversuch מִסְדָּה 'beregnet' schützen und man darf auch זֶמֶן nicht in זֶמַן verändern, weil der Prophet in V. 31 (וְאִסְפֹּךְ עֲלֵיהֶם זֶמַן) auf das Wort zurückgreift.

Endlich muß ich auch auf die Schlußverse beider Stücke hinweisen (Zeph. 8<sup>3-4</sup> und Ez. 31), die zum Teil wörtlich, zum Teil dem Sinne nach übereinstimmen, wobei noch darauf aufmerksam gemacht werden muß, daß die letzte Zeile in Zeph. V. 8 nahezu wörtlich sich schon Kap. 1, 18 findet und sich somit als echt Zephaniaisch erweist.<sup>1</sup>

Ich weiß sehr wohl, daß man in Zeph. Kap. 3 einige sprachliche und sachliche Indizien finden wollte, die in eine spätere Periode weisen. Mir scheinen aber diese Indizien durchaus nicht beweiskräftig: 1) Das Wort נָאֵל ist keineswegs als 'Erweichung von נִעַל' anzusehen und stimmt auch in der Bedeutung damit nicht überein. 2) Für צָרָה ist wahrscheinlich wie Jer. 9, 9 צָרָה zu lesen; behält man aber צָרָה, so beweist das Nichtvorkommen dieses Wortes im AT. und die Übereinstimmung mit aram. צָר gar nichts. 3) Die Wendung עַל מִצָּרָה ist sehr alt und häufig; erst wenn man ihr eine Bedeutung unterschiebt, die sie an dieser Stelle nicht hat, wird sie verdächtig. Auch

<sup>1</sup> Vgl. übrigens auch Zeph. 1, 17—18 mit Ez. 7, 19.



die sachlichen Indizien beruhen zum Teil auf unrichtigen Voraussetzungen, so in der Deutung des *פֶּרֶץ*, und sind zum Teil ganz unsicherer Art, weil wir weder sprachlich noch sachlich über jene Zeiten genug informiert sind, um solche Schlüsse aus kleinen Abweichungen ziehen zu dürfen.

Diesen kritischen Einwendungen von zweifelhaftem Wert gegenüber glaube ich die Momente, die sich aus der Vergleichung beider Stücke ergeben haben, mit Ruhe entgegenstellen zu dürfen und daran mit *Consul.* festzuhalten, daß mindestens die ersten acht Verse und vielleicht der ganze Abschnitt V. 1—13 von Zephanja herrühren.

# Erinnerungen aus dem Orient.<sup>1</sup>

Von

August Haffner.

## 7. Sagen und Sprüche.

Der Libanon ist keineswegs, wie man es von einem Gebirgslande vermuten sollte, reich an Sagen und Sprüchen, und meine auf die Reichlichkeit derartigen Materiales in unseren heimischen Bergen begründete Hoffnung auf ergiebige Beute hat sich leider nicht erfüllt. Wäre der Boden wohl gleich günstig für diese Volksüberlieferungen wie bei uns, so hat doch der Umstand, daß keine autochthone Bevölkerung ihn bewohnt, sie nicht recht Wurzel fassen lassen. Das Wenige, was ich von ihnen erreichen konnte, gebe ich im folgenden zumeist nach den Angaben meines Gewährsmannes und Freundes Abu Suleiman aus el-Mâtân im Libanon; seine hervorragende literarische Schulung und Bildung erklären es, daß nicht immer die im plattesten Vulgär gewöhnlichen Wörter gewählt sind. Zu den beigebrachten Sprüchen vgl. Goldziher, „Jugend- und Straßenpoesie in Kairo“, *ZDMG* xxxiii, 608—630. Almqvist, l. c. pag. 436. Tallquist, l. c. pag. 131, Nr. 7.

### I.

In der Nähe von Biskintâ بَسْكِنْتَا im Libanon befinden sich um einen verfallenen Weinberg Mauerreste, an welche sich folgende Sage knüpft:

كان رجل معروفًا بأبي قَرمٍ وكانت الجَنّ تَمُرُّدَ عليه فيطلب منها كَلْبًا يريد مُقَضِّيهِ له على جناح السرقة ففِي ذات يوم تَجَمَّعْنَ عليه (أَخْرَجْنَ اللَّهَ) وَقُلْنَ له قَدِ أَفْشَيْتُنَا يَا أَبَا قَرمٍ فَأَطْلُبِ الْآنَ مِنَّا ثَلَاثًا تُقْضِيهَا لَكَ كَمَا تُحِبُّ فَإِنْ لَحْنٌ لَمْ نَقْدِرْ عَلَى فَعَلٍ وَاحِدَةٍ مِنْهَا كُنَّا لَكَ مُبِيدًا طَوِيلَ عَمْرِنَا وَإِنْ لَحْنٌ

<sup>1</sup> Vgl. Bd. xviii, p. 160 ff.



- قَضَيْتُمَا قَبْضَتَا رَوْحَكَ لَا مَحَالَةَ فَطَابَ قَلْبُ الشَّيْخِ وَقَالَ فِي نَفْسِهِ سَيَكُونُ  
 لِي عَمِيدٌ تَخْدُمُنِي فَقَالَ أَبُو عَزْمٍ مِنْكُمْ أَنْ تَأْخُذَنَ هَذَا الْغُرْبَالَ وَتَمْلَأَنَهُ مِنْ مَاءِ  
 الْبَحْرِ وَتَأْتِيَنِي بِهِ الْيَوْمَ مَلَأَنَ فَقُلْنَ سَمْعًا وَطَامَةً وَأَخَذَنَ الْغُرْبَالَ وَطَرَنَ بِهِ إِلَى  
 الْبَحْرِ وَهَنَّاكَ سَدَدْنِ ثِقْوَتَهُ بِأَصَابِيحِهِنَّ فَمَلَأَنَهُ وَمَدَنَ بِهِ إِلَى الشَّيْخِ مَلَأَنَ  
 لَا يُشْبِعُ نَقْطَةً وَاحِدَةً فَدَخَلْنَ عَلَيْهِ وَقُلْنَ هَذَا الْغُرْبَالَ يَا أَبَا عَزْمٍ قَدْ مَلَأْنَاهُ كَمَا  
 5 قُلْتَ مِنْ مَاءِ الْبَحْرِ فَتَطَرَّ أَبُو عَزْمٍ إِلَى الْغُرْبَالِ وَنَظَرَ الْمُنْذِهَشِي وَلَمْ يَقْدِرْ  
 أَنْ يُكَلِّمَهُنَّ بِشَيْءٍ إِلَّا أَنَّهُ اسْتَكْثَرَ بِخَيْرِهِنَّ أَمَّا هُنَّ فَقُلْنَ لَهُ أَذْكَرَ خَلِجَتِكَ  
 الثَّالِثَةِ يَا أَبَا عَزْمٍ فَإِنَّهُ لَا يَدَّ لَنَا مِنْ قَضَائِهَا فَقَالَ وَكَانَ ذَلِكَ فِي مَعْظَمِ الشَّمَاءِ  
 وَكَانَتْ الْأَرْضُ مُغَطَّاهُ بِالْثُلُثِيِّ قَدْ اسْتَهْبِيتَ أَنْ يَكُونَ لِي كَرَمٌ يَطْلَعُ فِي مِثْلِ هَذَا  
 الْفَصْلِ لَا بَلَّ فِي هَذَا الْيَوْمِ وَأُخْبِنْتُ أَنْ يَكُونَ الْكَرَمُ فِي الْمَحَلِّ الْفَلَائِي  
 وَتَمَّتْ لِهِنَّ عَرِيضًا لَيْسَ فِي تِلْكَ الْمَهَابَاتِ أَوْعَرُ مِنْهُ ثُمَّ قَالَ وَأَرِيدُ أَنْ تَكُونَ  
 15 حَيْطَانُهُ مِنْ أَمَلِي إِلَى اسْفَلِ فَقُلْنَ كَمَا تُحِبُّ يَا أَبَا عَزْمٍ وَغَدَا تَرَوْنَ هَذَا الْكَرَمَ  
 وَتَأْكُلُ مِنْهُ وَيَكُونُ تَذَكُّرًا عَلَى سَعَرِ الدَّهْرِ وَخُرُوجِنَ مِنْ عِنْدِهِ ثَوًّا إِلَى ذَلِكَ  
 الْمَحَلِّ الْمَعِينِ فَصَنَعْنَ لَهُ فِيهِ كَرَمًا مِنْ أَثْقَنِ الْكُرُومِ وَجَعَلْنَهُ خَائِلًا مِنْ كُلِّ  
 أَحْنَاسِ الْعَنْبِ وَأَشْهَاهَا وَفِي غَدِ الْيَوْمِ التَّالِي فَهَضَّ أَبُو عَزْمٍ مِنْ فَرَاشِهِ بِإِكْرٍ  
 وَضَرَبَ بِبَصَرِهِ نَحْوَ الْعَرِيضِ فَوَجَدَهُ كَرَمًا عَلَى أَتَقَنِ صُنْعٍ فَفَرَحَ بِأَبْنَى بَذَرٍ بِذَلِكَ  
 20 غَايَةِ الْفَرَحِ وَأَسْرَغَ فَلَعْلَمَ الْجِيرَانُ الَّذِينَ أَشْرَفُوا جِيعَهُمْ عَلَى الْأَبْوَابِ وَالتَّوَافِدِ  
 لِيَنْظُرُوا مَرَأَى عَمُومِهِمْ مَا لَخْبَرَهُمْ مِنْهُ أَبُو عَزْمٍ فَكَانُوا كُلُّهُمْ حَيَّازِي لَا يُدْرُونَ مَا  
 ذَا يَقُولُونَ عَنْ ذَلِكَ الْكَرَمِ الْجَمِيلِ وَلَا إِلَى صُنْعٍ أَتَى بِهِ يَنْسَبُونَهُ لِوَلَدِ الْكَرَمِ  
 أَثَارَ حَتَّى يَوْمًا هَذَا وَهُوَ بِخُورِاقِ قَرْيَةٍ يَسْكُنُهَا قَرِيبَ جَبَلِ صَنْعِينَ وَيَعْرِفُ بِكَرَمِ  
 25 أَبِي عَزْمٍ أَوْ بِعَرِيضِ أَبِي عَزْمٍ وَأَمَّا أَبُو عَزْمٍ الَّذِي كَانَ عَالِمًا حَقًّا عِلْمَ بَكْلٍ مَا كَانَ  
 قَدْ حَدَّثَ مِنْ عَجِيبِ الْفَعَالِ فَلَمْ يَلْبِثْ أَنْ تَحْتَمِلَ فَرَحُهُ إِلَى خَوْفٍ وَرُغْبَةٍ لَا  
 مَزِيدَ عَلَيْهِمَا لَنْ الْجَنِّ عَنْ قَدْ قَضَيْنَ لَهُ حَاجَتَيْنِ عَلَى أَتَمِّ الْمُرَامِ وَلَمْ يَبْقَ لَهُ  
 سِوَى أَنْ يَذْكُرَ حَاجَةً لَا غَيْرَ بَعْدَهَا يَلْتَنِمُ لِتَسْلِيمِ رُوحِهِ لِلْأَرْوَاحِ الْجَنَّتِيَّةِ وَهَذَا مَا  
 كَانَ يُجْعَلُهُ مُشْتَغِلًا مُرْتَبِكًا لَا يَدْرِي كَيْفَ يَتَوَجَّهُ وَلَا أَيْنَ يَجِدُ قَضِيَّةَ تُغَيِّبِي  
 30 الْجَنِّ وَتُعْجِزُهُنَّ فَمَكَثَ عَلَى هَذِهِ الْحَالَةِ فِي بَيْتِهِ يَنْتَظِرُ وَفَوَدَعْنَ عَلَيْهِ فَيَسْتَلِمُ  
 ذَاتَهُ لِهِنَّ وَعِنْدَ الْمَسَاءِ أَقْبَلْنَ بِهَرَجٍ وَمَرْجٍ يُدْلِلْنَ عَلَى حُصُولِهِنَّ عَلَى غَنِيمَةٍ  
 لَيْسَ فَوْقَهَا غَنِيمَةٌ وَسَمِعَ أَبُو عَزْمٍ ذَلِكَ فَلَاخِذَتَهُ الرُّعْدَةُ وَالرُّعْشَةُ وَاتْتَصَبَ  
 مُسْتَعِجِدًا لِاسْتِقْبَالِهِنَّ فَدَخَلْنَ وَسَلَّمْنَ وَقُلْنَ هِيََا يَا أَبَا عَزْمٍ قَدْ قَضَيْتُمَا لَكُمَا  
 حَاجَتَيْنِ وَلَيْسَ بِغَيْرِ غَنَاءٍ فَهَاتِي الثَّالِثَةَ نَقْضِيهَا وَنُسْتَرِجِعْ مِنْ شَرِّكَ فَرَادِ

36 رعب الرجل وما أجاز جواباً فزجرته وقلن ما لك تَتَثَبَّطُ أَجَبَ وَإِلَّا . فَنَلْعَلُهُمْ  
 قليلاً ثُمَّ قَالَ التَّبَسُّؤُ مِنْكَ أَنْ تُبْهَلِنَنِي لِذَلِكَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَقُلْنَ ذَلِكَ لَكَ يَا أَبَا  
 نَازٍ أَنْتَ غَالٍ وَطَلِبْتَ رَاحِيصًا ثُمَّ أَتَيْنَ خَرَجْنَ مِنْ حَيْثُ دَخَلْنَ وَكَمَا دَخَلْنَ  
 عَلَى أَنَّ أَبَا نَازٍ شَرَعَ يَفْكَرُ فِي أَمْرِهِ يُعْجِزُهُنَّ فَلَمْ يَجِدْ وَبَقِيَ خَيْرَانِ لَا يَهْتَدِي  
 إِلَى تَصَرُّفِ الْيَوْمِ الثَّلَاثَةِ وَفِي ذَلِكَ الْوَقْتُ اسْوَدَّتِ الدُّنْيَا فِي عَيْنَيْهِ وَصَارَ لَوْنُهُ  
 40 أَشْبَهَ بِلَوْنِ سَكَّانِ الْقَبْرِ وَقَعَ مَغْجَبًا عَلَيْهِ وَبَيْنَمَا هُوَ كَذَلِكَ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ  
 شَيْخٌ هَرَمٌ قَدْ حَمَلَتْهُ التَّجَارِبُ وَهَذَبَتْهُ الْأَيَّامُ فَخَافَ لِأَوَّلِ بَهْلَةٍ وَلَبِثَ يَنْتَظِرُ  
 خَلِيلَهُ إِلَى أَنْ فَاتَى مِنْ نَفْسِيَّتِهِ فَسَأَلَهُ مِنْ حَالِهِ فَخَبَرَهُ بِأَمْرِهِ مِنْ أَوَّلِهِ لآخره  
 وَمَا أَنْتُمْ حَدِيثُهُ حَتَّى جَعَلَ صَدِيقَهُ الشَّيْخَ يُقْبَلُهُ ضَحْكًا مِمَّنْ وَأَبُو نَازٍ يَتَقَلَّبُ  
 عَلَى جُدُوَّةٍ مِنْ نَارٍ وَمَا زَالَ كَذَلِكَ إِلَى أَنْ اخْتَدَّ أَبُو نَازٍ وَقَالَ بَغْضَبِ الْوَقْتُ  
 45 خَرَجَ وَلَيْسَ وَقْتُ مِزَاجٍ وَقَدْ أَنْتَ السَّاعَةُ فَهَلْ عِنْدَكَ مِنْ حِيلَةٍ تُخَلِّصُنِي  
 مِنْ شَرِّكَ الْجَنِّ وَخِبَالِهِنَّ وَكَانَ الشَّيْخُ يُزِيدُ فِي الضَّحْكَ وَيَقُولُ مَا لِي وَلَكَ يَا  
 أَبَا نَازٍ أَنَا لَا يُغْنِيَنِي مِنْ هَذَا الدِّينِ دَخَلْتُ مَعَ قَوْمٍ شَرِيرٍ فَلَاقَيْتُ خَتَفَكَ أَخْرَأَكَ  
 اللَّهُ وَهَؤُلَاءِ الْأَشْرَارُ لَمْ يَزَالُوا عَلَى هَذَا الْحَالِ حَتَّى دَفَنَتْ سَاعَةُ مَجِيئِ الْجَنِّ وَحِينَئِذٍ  
 قَالَ الشَّيْخُ عَشْتُ يَا أَبَا نَازٍ وَفُجِئْتُ مِنْ شَرِّ هَذِهِ الْوَرُطَةِ فَمَا أَنَا وَاجِدٌ لَكَ  
 50 حِيلَةً تُبْعِدُ عَنْكَ هَذِهِ الشَّيَاطِينَ فَطَرِبَ أَبُو نَازٍ لِهَذَا الْكَلَامِ غَايَةَ الطَّرِبِ وَوَثِبَ  
 عَلَى عُنُقِ صَاحِبِهِ وَقَالَ هَاتِبَ يَا أَمْرَ الْأَصْدِقَاءِ إِنَّ اللَّهَ أَرْسَلَكَ مُخَلِّصِي فَقَالَ إِي  
 لَعَنَ هُوَ كَذَلِكَ فَاتَّبَعَهُ يَا أَبَا نَازٍ إِلَى جَرَفَةِ بِلَاسٍ سَمَّى وَسَلَّمَهَا لِهَذِهِ الْخِزَانَةِ  
 وَقَالَ لَهُنَّ هَذِهِ قِطْعَةُ الْبِلَاسِ خُذْنَهَا وَأَنْسِلْنَهَا فِي الْبَحْرِ إِلَى أَنْ تُبَيِّضَ وَإِذَا كَانَ  
 أَنْ تُضَعْنَ شَعْرَةٌ وَاحِدَةٌ تُسْقَطُ مِنْهَا بَلْ يَقْتَضِي رَدُّهَا عَلَيَّ سَالِمَةٌ بَيْضَاءُ وَأَنَا  
 55 ضَامِنٌ لَكَ أَتَيْنَ بِأَخَذْنَهَا وَلَا يَرْجِعَنَّ إِلَيْكَ فَاجْجِبْ ذَلِكَ أَبَا نَازٍ فَقَالَ طَرِبًا  
 أَضْبَحْتُ يَا كَرِيمَ الْأَصْلِ فَوَاللَّهِ إِنَّ حَيَاتِي سَتَكُونُ عَلَى يَدِكَ ثُمَّ خَضَعَتْ السَّاعَةُ  
 فَخَرَجَ الشَّيْخُ مِنْ عِنْدِ صَدِيقِهِ وَمَا كَادَ يُجَاوِزُ الْعُثْبَةَ حَتَّى هَجَمَتْ الْجَنُّ عَلَى  
 جَارِيِ الْعَادَةِ فَبَلَّازَهُنَّ أَبُو نَازٍ وَقَالَ لَهُنَّ حَاجَتِي إِلَيْكُمْ لَيْسَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ  
 أَسْهَلُ مِنْهَا آمِنٌ إِلَى هَذِهِ قِطْعَةُ الْبِلَاسِ وَأَرَاهُنَّ خَرَقَةً بِالْيَمِّ فَخُذْنَهَا وَأَنْسِلْنَهَا  
 60 فِي الْبَحْرِ إِلَى أَنْ تُصِيرَ بَيْضَاءُ وَإِذَا كَانَ أَنْ تُضَعْنَ مِنْهَا شَعْرَةٌ وَاحِدَةٌ بَلْ يَقْتَضِي  
 رَدُّهَا عَلَيَّ سَالِمَةٌ بَيْضَاءُ فَأَخَذْنَهَا وَذَهَبْنَ وَلَمْ يَرْجِعْنَ إِلَيْهِ طَوْلَ حَيَاتِهِ

2. Die Klammer ( ) heißt ههنا und so sagt man von etwas: es steht zwischen Klammern, in Klammern: بَيْنَ ههناين.

3. أَفْنَيْتُنَا ,du hast uns ermüdet', vulgär: طَغَرْتُنَا.



6. غربال ist ein grobes Sieb; ein feineres Sieb für Mehl etc. ist منخل, während صرذ ein ganz grobes Sieb bezeichnet.

11. سَمِّهِ خَيْرَكَ zu Idem. sagen خَيْرُكَ {اللَّهُ} möge [Gott] dein Gut vermehren' gleich 'ich danke dir!'

12. مَغْطَرٌ فِي مَعْظَمِ الشِّتَاءِ vulgär bi nugg es-sitti 'mitten im Winter'.

15. عَرِيضٌ steiler, steiniger Bergabhang mit wenig Humus; es war daher die verlangte 'Mauer von oben nach unten' (Z. 16) ungleich schwerer zu errichten, als eine eventuell gewählte Quermauer.

17. تَوًّا direkt.

22. خَيْرَانٌ, pl. خَيْرَانِي, vulgär مُخَيَّرٌ gleich مُخَيَّرٌ.

24. خَرَاجٌ der Bezirk eines Dorfes, d. h. alles Land, welches zu einem Dorfe gehört.

31. هَرَجٌ vulgär: lautes Gelächter, laute Scherzreden. هَرَجٌ id.

34. مِنْ شَرِّكَ sehr gebräuchlich für 'vor dir', 'von dir'.

35. فَتَلَعَّثُمْ 'da zauderte er ein wenig aus Verlegenheit' (häufig in dem Sinne: er kratzte sich hinter den Ohren, was vulgär lauten würde: صَارَ يَحْكُ وَرَاءَ ذَيْتِهِ *sar j'hikk warā deinto* oder صَارَ يَحْكُ بِنُفْرَتِهِ *sar j'hikk binufrto*).

37. أَنْتَ غَالِي أَنَا ist vulgär in dem Sinne: 'du bist uns soviel wert, daß dein Verlangen für uns nur eine Kleinigkeit bedeutet.'

46. مَا لِي وَالْأَمْرُ هَذَا مَا لِي in der Bedeutung: 'darum kümmere ich mich nicht', 'das ist nicht meine Sache'.

47. مَا يَعْتَنِى شَيْءٌ مِنْ هَذَا الدِّينِ ist vulgär gleich مَنْ يَعْتَنِى شَيْءٌ مِنْ هَذَا الدِّينِ im Sinne von: 'ich mische mich nicht in diese Sache.'

49. عِشْتُ 'du lebst' gleich 'mögest du leben!' 'lebe!' hier in dem Sinne: 'du bist gerettet!'

51. نَعَمْ إِي لَعْمٌ Verstärkung des einfachen نَعَمْ 'ja!'

54. Statt der vierten Form أَمَّاع ist vulgär die zweite ضَمَّع gebräuchlicher, ebenso wie وَفَّع statt أَوْفَّع.

55. أَنَا بِتَكْفُلٍ لَكَ vulgär: أَنَا بِتَكْفُلٍ لَكَ *'ana bitkaffal-lak*.

Der Erzählung schließt sich, ähnlich den Fabeln, noch 'die Moral', 'die Pointe', 'die Lehre' an:

مَفْرَدٌ وَهُوَ مَتَعَارِفٌ مَدَّ الْعَامَّةُ إِنَّ الْأَشْيَاءَ تَثْبُتُ عَلَى مَا خَلَقَهَا عَلَيْهِ خَالِقُهَا  
مِنْ سَوَادٍ أَوْ بَيَاضٍ وَلَيْسَ لِمَخْلُوقٍ أَنْ يُغَيِّرَهَا طَبْعًا دُونَ حِيلَةٍ

Einmal lebte ein Mann, namens 'Abu 'Azm ('Vater der Kraft'), mit dem die Geister verkehrten, so daß, was immer er von ihnen verlangte, sie ihm mit Windesschnelligkeit besorgten. Eines Tages aber kamen sie alle (Gott lasse sie zu schanden werden!) zu ihm und sprachen: 'Du hast uns deiner überdrüssig gemacht, 'Abu 'Azm, und nur mehr drei Dinge darfst du noch von uns verlangen, die wir dir nach Wunsch besorgen werden; sollte eins über unsere Kräfte gehen, so wollen wir auf immer deine Sklaven sein, erfüllen wir aber deine Wünsche, so wird deine Seele unbedingt uns gehören.' Der Mann war's zufrieden, da er sich dachte, 'da werde ich bequem zu Sklaven kommen, die mich bedienen sollen', zu ihnen aber sagte er: 'Gut, so verlange ich von euch, daß ihr dieses Sieb, welches ich euch hier gebe, mit Meerwasser anfüllt und es mir ganz voll zurückbringt!' Sie entgegneten: 'Gewiß, augenblicklich soll es geschehen!' Dann nahmen sie das Sieb, flogen mit ihm zum Meere hinab, hielten die Löcher des Siebes mit ihren Fingern zu, füllten es mit Meerwasser und brachten es so voll dem Manne zurück, daß es keinen einzigen Tropfen mehr hätte fassen können. Beim Eintritt sagten sie zu ihm: 'Hier ist das Sieb, 'Abu 'Azm, nach deinem Wunsche haben wir es mit Meerwasser gefüllt.' 'Abu 'Azm aber sah sie an und er sah das Sieb an, er wollte seinen Augen nicht trauen und sprachlos stand er da, bis er endlich ein 'Vergelt's Gott!' herausstammelte. Da sprachen sie aber auch schon: 'So nenne deinen zweiten Wunsch, 'Abu 'Azm, den wir ebenso pünktlich erfüllen werden!' Und er [faßte sich und] sagte — es war aber gerade im tiefsten Winter und die Erde lag unter einer hohen Schneedecke —: 'Ich will einen Weinberg haben, der auch in der jetzigen Jahreszeit, wollte sagen, jetzt sofort trägt, und dann will ich, daß der Weinberg an jenem Orte dort stehe — und er zeigte auf einen kahlen steilen Berghang, wie er unwirtlicher in dieser Gegend sich nicht denken ließ — und eine Mauer von oben nach unten soll ihn begrenzen.' Und sie sagten: 'Ganz nach deinem Wunsche, 'Abu 'Azm, morgen schon sollst du in diesen Weinberg treten und von seinem Ertragnis kosten können, und er soll für ewige Zeiten eine Erinnerung werden.'



Dann begaben sie sich von ihm direkt nach dem bezeichneten Platze und schufen ihm dort den herrlichsten Weinberg, den sie die süßesten und wohlschmeckendsten Traubensorten tragen ließen. Am folgenden Morgen erhob sich 'Abu 'Azm schon früh von seinem Lager und warf seinen Blick nach jenem kahlen Berghang, und als er dort einen Weinberg der prächtigsten Anlage entdeckte, da erfaßte ihn zuerst eine gewaltige Freude, so daß er schnell seinen Nachbarn es mittheilen mußte, welche alle schleunigst an Thür und Fenster sichtbar wurden, um mit eigenen Augen die Wirklichkeit dessen zu sehen, von welchem 'Abu 'Azm ihnen gesprochen hatte. Und alle standen erstarrt und wußten nicht, was sie sagen sollten zu diesem wunderbaren Weingarten und nicht, wessen Hand sie seine Anlage zuschreiben sollten. [Spuren dieses Weinberges gibt es noch bis auf den heutigen Tag im Bezirke des Dorfes Biskinta, nahe dem Berge Saunla, die unter dem Namen Weinberg oder Berghang des 'Abu 'Azm bekannt sind.] Bei dem Einzigen aber, der von allem, was sich auf die wunderbare Tatsache bezog, allein die allergenaueste Kenntnis hatte, bei unserem 'Abu 'Azm, verwandelte sich gar bald die Freude in grenzenlose Furcht und Angst: zwei Wünsche hatten die Geister ihm schon erfüllt, genau so, wie er es verlangt hatte; nur mehr ein einziger blieb übrig, dann mußte er seine Seele den dämonischen Geistern ausliefern! Das machte ihn verzagt und verwirrt, denn er sah keinen Ausweg und fand auch kein Mittel, mit dem er den Geistern sich hätte gewachsen zeigen können, nichts, was über ihre Kräfte hinausgegangen wäre. In trüben Gedanken saß er so in seinem Hause und erwartete nur mehr ihr Kommen, um sich ihnen zu überantworten. Als es aber gegen Abend ging, da kamen die Geister in ausgelassener Heiterkeit heran, die darauf hinwies, welche Sicherheit sie wegen ihres Opfers, der für sie besten Beute, erfüllte. 'Abu 'Azm vernahm dies und Zittern und Beben überkam ihn; aber er bezwang sich, eine feste Haltung anzunehmen, bereit, sie zu empfangen. Sie traten herein, grüßten und sagten: 'Abu 'Azm, zwei Wünsche haben wir dir schon erfüllt und fürwahr, nicht ohne Mühen; sprich jetzt deinen dritten Wunsch aus, damit

wir auch diesen erfüllen und dann endlich Ruhe vor dir haben.' Da erwachte wiederum seine Furcht in erhöhtem Grade und er war unfähig, ein Wort herauszubringen, sodaß sie ihn zu schelten begannen und auf ihn einredeten: 'Wehhalb zögerst du noch? so gib doch endlich einmal eine Antwort, sonst . . .' Und nach kurzer Verlegenheit sagte jener: 'Drei Tage müßt ihr mir noch Zeit zu dieser Antwort lassen!' Und sie entgegneten: 'Wenn es weiter nichts ist, 'Abu 'Azm, die drei Tage gewähren wir dir gern,' und auf demselben Wege, den sie gekommen, verschwanden sie unter ungeminderter Angelenkenheit. Aber 'Abu 'Azm begann sein Gehirn zu zermartern, ob er denn gar kein Mittel finden könne, welches an die Kräfte seiner Plagegeister unmögliche Anforderungen gestellt hätte, aber auch diesmal wollte ihm durchaus kein geeignetes in den Sinn kommen, sodaß er schließlich ganz wirr im Kopfe wurde. In dieser Verfassung kam er, ohne einen Ausweg entdeckt zu haben, bis zur Abenddämmerung des dritten Tages, und da wurde es ihm schließlich ganz schwarz vor den Augen, Leichenblässe überzog sein Antlitz und ohnmächtig sank er nieder. Während er so dalag, kam ein altersgebeugter Greis ihn zu besuchen, den das Schicksal klug und an Erfahrungen reich gemacht hatte. Bei dem Anblick, der sich ihm bot, war er zuerst wohl erschrocken zurückgeprallt, dann aber blieb er doch, um abzuwarten, bis sich sein Freund von der Ohnmacht erholt hätte. Und dann befragte er ihn um die Ursache seines Befindens und jener erzählte ihm alles bis aufs kleinste. Kaum hatte er aber seine Erzählung beendet, so begann sein älterer Freund laut aufzulachen, sodaß 'Abu 'Azm in Hitze geriet, als ob man ihn auf glühende Kohlen gesetzt hätte, und als jener weiter lachte, endlich aufbrauste und heftig herauspolterte: 'Die Zeit ist wahrhaftig ernst genug und wenig geeignet für schlechte Scherze, denn die letzte Stunde ist für mich schon angebrochen. Oder fällt dir vielleicht ein Mittel ein, mit dem du mich aus den unschließenden Ketten der Geister ertreten könntest?' Der Alte aber lachte ruhig weiter und sagte nur: 'Das geht mich ja durchaus nichts an, 'Abu 'Azm, das ist ausschließlich deine Angelegenheit, in die ich mich nicht mischen werde; ins Verderben



bist du gerannt, als du dich einließest mit diesen üblen Gesellen, Gottes Schande über dich und jene Elenden?" In dieser Weise nahte allmählich der Augenblick, in dem die Geister zu erscheinen pflegten, und da endlich rief der Alte aus: „Ich hab's! du bist gerettet, 'Abu 'Azm, und entronnen dieser großen Gefahr, die dein Untergang gewesen wäre; höre, ich weiß ein Mittel, das jene Teufelsgesellen dir vom Halse schaffen wird!" Auf's höchste beglückt durch diese Worte flog 'Abu 'Azm seinem Freunde um den Hals und rief: „Du prächtigster aller Freunde, heraus damit! Dich hat ja Gott gesandt, mich zu retten!" Und jener erwiderte: „Ei freilich! ja! Und das Mittel ist folgendes: Suche dir, 'Abu 'Azm, irgend ein Stück von einem Teppich aus schwarzem Ziegenhaar und übergib es diesem zuwideren Volke und sprich zu ihnen: „Hier habt ihr ein Stück Ziegenhaarteppich; nehmt es und wascht es im Meere, bis es ganz weiß geworden, aber hütet euch, auch nur ein einziges Haar aus demselben zu verlieren, denn in vollkommener Unversehrtheit muß ihr es mir zurückbringen und tadellos weiß;" dann garantiere ich dir dafür, daß sie den Teppich wohl mitnehmen, aber nimmer zu dir zurückkehren werden." Erstaunt hatte 'Abu 'Azm diesem allen zugehört und voll Freude rief er aus: „Du hast es getroffen, du Muster von Hochbarzigkeit, bei Gott, mein Leben werde ich mir dir zu danken haben!" Und als endlich der erwartete Augenblick da war, da ließ der Alte seinen Freund allein. Kaum hatte er die Schwelle übertreten, da stürmten die Geister in gewohnter Weise daher, aber 'Abu 'Azm wartete nicht einmal ihre Begrüßung ab, sondern kam ihnen schon zuvor mit den Worten: „Das Leichteste auf der ganzen Welt ist's, was ich von euch verlange; nehmt dieses Stück Ziegenhaarteppich hier — und er zeigte ihnen einen schon schleißigen abgenützten Fetzen — und wascht es im Meere solange bis es ganz weiß ist, aber hütet euch, auch nur ein einziges Haar zu verlieren, denn unversehrt und tadellos weiß muß ihr es mir zurückbringen!" Und sie nahmen den Teppich mit sich, aber Zeit seines Lebens fanden sie den Weg zu ihm zurück nimmermehr.

(Der tiefere Kern dieser Erzählung, wie er im Volke auch allgemein erkannt wird, ist der, daß alles bleibt, so wie Gott es geschaffen, sei es schwarz oder weiß, und gar niemand außer Gott kann etwas daran ändern auf natürliche Weise, ohne ein Mittel [also jedenfalls nicht mit einfachem Wasser]).

## II.

In bezug auf eine Quelle, namens Bu kübbi بو كُبي in el-M'ten wird folgende Geistergeschichte erzählt:

حدثنا الشيخ أبو موسى طانيوس قال كنت ليلة من الليالي ماراً على الطريق فحسست بأمرأة تستقي الماء على عين بو كبي فحدثتني نفسي برؤية المرأة فعرجت على العين وحيثما ظننتها أم موسى فلكرتها بعصاي وقلت قبي الله وجهك يا أم موسى اليس لك غير هذا الوقت قبلين فيه جرتك فنظرت إلي شذرمذر وكان شعرها مجلاً رأسها ووجهها حتى يلمح الماء حيث كانت تستقي ثم قالت لحنق ويلك قال لك الله أمثلي يهان فحنقت لمرور صوتها وشدة حنقها ورسأت إشارة الصليب فكسرت الجرة وتوارت من أمامي في قبوة العين فكننت هي جنية طردتها إشارة الصليب وما زلت أطلب حتى وصلت منزلي

und طانيوس, طانيوس, طانيوس. vulgär gesprochen Mūsī. Antonias. أنطون.

3. vulgar لكش anstoßen; das Pferd mit Fußstößen antreiben; بعصاي vulgär bi'aṣṣu.

8. قبوة العين Wasserleitung mit Steinen, um das Wasser zu fangen und eventuell zu einer bequemeren Schöpfstelle zu leiten.

Der alte Anton, Abu Mūsā, erzählte uns folgende Geschichte: In einer Nacht schritt ich meines Weges dahin, als es mir auf einmal vorkam, als ob ich eine Frau aus der Quelle Bu kübbi Wasser schöpfen höre, und ich dachte bei mir: 'Die Frau will ich mir doch anschauen.' Ich bog deshalb auf den Weg zur Quelle ein und siehe da, es schien mir, als ob es meine eigene Frau wäre. Ich stieß sie mit meinem Stocke an, und sagte: 'Da soll doch gleich ein Donnerwetter dreinschlagen! Hast denn du gar keine andere Zeit,



'Umm Musa, deinen Krug zu füllen, als diese?' Sie blickte mich mit rollenden Augen wütend an, während das Haar ihr über Kopf und Gesicht herunterfiel, sodaß es beim Schöpfen ins Wasser geriet, und wild fuhr sie mich an: 'Die Pest über dich, du Verfluchter! Beleidigt man jemanden wie mich?' Ich erschrak vor dem Entsetzlichen in ihrer Stimme und vor dem Übermaße ihres wilden Zornes, und begann ein Kreuz zu schlagen. Und da zertrümmerte sie ihren Krug und entschwand vor meinen Augen in die Leitung der Quelle. Da sprach ich: 'Das kann nur ein weiblicher Dämon gewesen sein, den (weil ihn) das Kreuzzeichen verjagt hat' und ich hörte nicht eher auf, mich immer wieder zu bekreuzigen, als bis ich meine Wohnung wieder erreicht hatte.

### III.

Wie ein Geist sich zu rächen versteht, erzählt folgende Geschichte:

حدثتنا أم يوسف الجثيارة قالت كنت في ليلة من ليالي الصيف أطبخ لصبيتي فمزت بي جثية بيئته زنة وفي يتي مستعطية فطلبت مني أن أطعما فقلت لها ليس لي ما أططيك صيري في تصيبك أما هي فقضيت وقالت وما في هذه القدرة فقلت لها على الغور في القدرة حضى أغربي منا فمربت الله وجهك فاستشأطت وقالت أنا ذاهبة وليكن في القدرة كما قلت  
 5 ثم خرجت من عندي وهي تدمدم وتذندن ولما أتى وقت العشاء أردت أن أقرب لصبيتي فأتيت بالقدرة عن النار ومددت الملعقة فإذا بها تطرق على الحضا كما قالت اللعينة فمزة حادثة لم أر مثلها في زمانى

1. الجثيارة gleich جثيارة.

2. Das gebräuchlichere Wort für مستعطية ist (vulgär mit >) شحادة.

Die alte 'Umm Jusuf hat uns erzählt: In einer Sommernacht war ich damit beschäftigt, für meine Kinder zu kochen; da kam ein weiblicher Dämon daher in abgeschlossenem Gewande und in der Haltung einer Bettlerin. Sie bat mich, ihr etwas zum essen zu geben, ich erwiderte ihr aber: 'Ich habe nichts, was ich dir geben

könnte, geh anderswohin, um dein Glück zu versuchen.' Da wurde sie zornig und frag: 'Und was ist denn in diesem Kessel drinnen?' Worauf ich so aufs gerade Wohl entgegnete: 'Kieselsteine sind drinnen. Geh nur weiter, und Gott verhüte, daß du dich noch einmal bei mir blicken läßt.' Da entflamnte sie vor Zorn und rief aus: 'Gewiß gehe ich jetzt fort, aber im Kessel soll das auch drinnen sein, was du gesagt hast;' dann verließ sie mich, Verwünschungen brunnend und zwischen den Zähnen murmelnd. Als dann die Essenszeit gekommen war, wollte ich für meine Kinder das Essen anrichten und holte den Kessel vom Feuer, ich fuhr mit dem Löffel hinein, um herauszuschöpfen, aber er traf nur auf Kieselsteine, so wie es jene Verruchte ausgerufen hatte; in meinem Leben habe ich von keiner ähnlichen Geschichte etwas erfahren (so etwas ist mir doch Zeit meines Lebens noch nicht passiert!).

## IV.

غَنِيَّةٌ لِبَعْضِ اللَّيْنَانِيَّينَ مَتَى طَلَعَ الْفَجْرُ  
 طَلَعَ الصُّورُ بِبَزِيدِينَ      بَانُوا حَيَّطَانِ مَشِيخًا  
 قَدْسِيَّةٌ عَمَّتْغَلِي تِينَ      قَوْمُ تَفَرَّجٍ نَفِيخًا

B'zibdin ist der Name eines Dorfes bei el-M'tén, M'siha der eines kleinen Weilers in der Nähe, Kidsijje N. pr. einer alten Frau.

تَفِيخُهَا gleich تَغْلِي; عَمَّتْهَا gleich عَمَّتْغَلِي.

tala' ad-dawwâ bil'zibdin      banû hiṭân m'siha  
 kidsijja 'amtyglî tin      qum 'tfarrâj nafîha

Zu B'zibdin ging das Licht (die Sonne) auf,  
 Erschienen sind (man sieht schon) die Mauern von M'siha,  
 Kidsijje kocht jetzt Feigen (mit dibe),  
 Steh auf, um ihr Blasen zu hören (d. h. wenn du jetzt kommst, kannst  
 du gerade hören, wie sie mit Blasen das Feuer anmacht).

## V.

Einen an sich wenig besagenden 'Gassenhabeu'-Vers möchte ich auch hier anführen:





das obere Stück ab, zünden sie an und werfen sie in die Höhe, während sie dazu mit lauter Stimme singen:

'id 'g-salib 'ido

káll ennás taht 'ido

Das Fest der Kreuzerhöhung ist (des Kreuzes eigentlichstes) Fest.

Alle Leute sind unter seiner (des Kreuzes) Hand.

Gleichzeitig feuern die jungen Männer Flintenschüsse los und schießen Raketen ab.

## VII.

### Wiegenlied.

غنا امرأة لطفل لها في الهُد

نام اللّلا يا عيني وابني قَرّ من عيني

وابني قَرّ من ميرة مربوطة في جنيني

ريت العذرا تغني لو وتخليه لعيني

العذرا: ليث gleich ريت: جئتني gleich جنيني: أقرّ gleich قَرّ  
gleich لعيني gleich لعيني: له gleich لو: العذرا: gleich

nam ilalla(h) ja 'aini

uabni 'azz min 'aini

uabni 'azz min mähri

marbûta fi gʻaini

rait il-'adra tʻgʻant ló

u'thallih la'aini

Schlaf mit Gott, mein Liebling,

Und mein Kind ist mir lieber als mein Auge,

Und mein Kind ist mir lieber als ein Füllen,

Das angebunden steht in meinem Garten.

Möge die hl. Jungfrau ihm singen

Und ihn erhalten meinem Auge!

## VIII.

نَدَبْ أَمِيرَة

يا لستى يا الدراهم والدرهم أجدّيه

يا لختي واشترىها كل نصف درهم يمينه



بمائة gleich بمئة : يا أخاها gleich يا أخي

*jalsitti jâldarâhim*  
*uiddarâhim dhmedijji*  
*jâlhâjja wâsteriha*  
*kull\* nûzz dirhâm bimijji*

### Totenklage um eine Emirsfrau.

O (meine) Herrin, o (du lauterer) Gold,  
 Und (zwar) Dirhems türkische (vollwertige)!  
 O ihr Bruder, zurückkaufen würde er sie  
 Jedes halbe (Gramm von ihr) um hundert (Dirhem)!

### IX.

Auf den Tod des Waşa Pascha واصلًا باشا, des Vorgängers von Na'im Pascha im Libanon, wurde folgendes Sprüchlein gemacht und von einem der Teilnehmer beim Grabe gesungen:

فَنَ الْقُلُوسِ عَلَى بِلَا ضَرْبِهِ وَأَنَا أَلْتَقِيلُ لَكَ بِرَدِّ حَيَاتِهِ

Laß den Klang des Geldes ertönen über seinem Grabe,  
 Ich wette (garantiere dir), das ruft ihn ins Leben zurück!

### X.

فتاء امرأة أو ابنة خروف لها تُطعمه في السبرة

كول يا خاروفسي كول وزيد علوفسي  
 كول وطيب خاطرك والذئب ما هوش ناظرک  
 والذئب ناظرک غيرک بحياة بصيوص عينک

gleich علوفة; علوفة vulgär, die Pupille des Auges.

*kûl jâ hârûfi*  
*kûl uzîd 'ullûfi*  
*kûl utâjjîb hâtrak*  
*uiddîb mâ hûs nâtrak*  
*uiddîb nâfir gâirak*  
*bîhjât bârbûs 'âinak*

Friß, o mein Lämmchen,  
 Friß und friß nur weiter,  
 Friß und sei sorgenlos,  
 Denn der Wolf wird dir nicht auflauern,  
 Denn der Wolf lauert einem andern auf,  
 Bei dem Leben der Pupille deines Auges!

## XL

فناء أولاد صغار يلعبون

يصطفون حلقة ويتكئون لها مدخلا وعلى رأسها الرئيسان ثم يتخاطب  
 الرئيس الأول (١) الرئيس الثاني (٢) وهذا تحييه هكذا

١ يا حبلما	٢ يا مبلما
١ وبين الجمال	٢ علقنطرة
١ شو ياكلوا	٢ حب الذرة
١ شو يشربوا	٢ قطر الندى
١ يا قعق	٢ نعيم
١ يتجوزني بنشك	٢ لا بلبيل ولا بنمر ولا بقعة ومل

ويريد هذا معه كل قومه ثم يراجعون ذلك ولكن هذه المرة يبتدئ الثاني  
 ويحييه الأول ولا يزالون هكذا حتى يتعبوا أو يضحوا من هذه اللعبة فينقلون  
 إلى غيرها

<i>jā ḥāblamā</i>	<i>jā māblamā</i>
<i>weīn aljamāl</i>	<i>'alḫāntarā</i>
<i>šu jā'kālā</i>	<i>ḥabb id-durrā</i>
<i>šu jisrabū</i>	<i>ḫaṭr innidā</i>
<i>ja kāk</i>	<i>n<sup>u</sup>ām</i>
<i>būtḡawwizni bintak</i>	<i>lā b'ṭabl ulā b'zāmīr</i>
	<i>ulā b'kūffā rāml</i>

Die Kinder bilden einen Kreis, in welchem sie einen Eingang  
 offen lassen; an diesen beiden Ecken stellen sich die Anführer der  
 beiden Gruppen auf, dann redet der Anführer der ersten Gruppe  
 den der zweiten an, welcher ihm dann antwortet, sodaß folgender  
 Zwiegesang anhebt.



Der erste: *jā ḥablamā* (Sinn unbekannt).

Der zweite: *jā mablama* (Sinn unbekannt).

Der erste: 'Wo sind die Kamele?'

Der zweite: 'Bei der Brücke.'

Der erste: 'Was fressen sie?'

Der zweite: 'Maiskörner.'

Der erste: 'Was trinken sie?'

Der zweite: 'Tautropfen.'

Der erste: 'O Rabe!'

Der zweite: 'Was willet du?' (نَعَمْ نَعَمْ gleich).

Der erste: 'Willst du mir deine Tochter zur Frau geben?'

Der zweite: 'Nein, nicht um eine Trommel, nicht um eine Flöte (زَيْتُونَة)  
und nicht um einen Korb voll Sand!'

Dann wiederholt er dies, jetzt begleitet von seinen Kameraden. Darauf wiederholen sie das Ganze, nur beginnt diesmal der zweite und der erste gibt die Antworten, bis sie müde oder dieses Spieles überdrüssig werden und dann zu einem anderen Spiele übergehen.

## XII.

صراح الصغار في أول الليل حتى يتجمعوا بلّغب وذلك بفرح وغبطة  
فيصيحون من كل قواهم

خَلُولًا مَلُولًا      نَعَشُوا وَنَعُولًا  
خَلُولًا مَلُولًا      نَعَشُوا وَنَعُولًا

ويكررونه مرّات

Zum Spiele rufen sich die Kleinen beim Dunkelwerden mit folgenden aus voller Kehle geschrienen Freuderufen:

*ḥalāula malāula*  
*ta'āssu nit'āula*  
*ḥalāula malāula*  
*ta'āssu nit'āula*

O wie schön, wie herrlich!  
Esset schnell und eilet her!  
O wie schön, wie herrlich!  
Esset schnell und eilet her!

(وَتَعَالُوا ist gleich وَتَعَالُوا). Und dies wird dann auch noch öfter wiederholt.

## XIII.

غناء لبعض الغفلة الذين يشتغلون جماعات في الأحرار خاصة

يا بيكنا يا بكن سعيد ووصاصنا يبرعد رعيد

وصاصنا يبرعد رعيد ووصاصنا يبرعد رعيد

Reim von Arbeitern, welche gemeinschaftlich arbeiten, besonders in Wäldern:

*ja beikina ja bek sa'id*

*urşaşna bñir'ud ra'id*

*urşaşna bñir'ud ra'id*

*urşaşna bñir'ud ra'id*

O unser Häuptling, o Häuptling Sa'id!

Und unser Blei donnert mit Gewalt!

Ein solcher einfacher Refrain, الرِّدَّة, findet sich in den meisten Liedern der Libanesen, und so dürfte dies zu einem Gedichte gehören, das ursprünglich auf einen Mann namens Sa'id verfaßt wurde. Diese Art Nationalgesänge bezeichnet man mit dem Worte خُذِّي und sie sind entweder Freuden- oder Kriegsgesänge. Ist es ein Trauer- gesang, so nennt man ihn تحوُّب *tharub* oder *tharib*, und das dazu gehörige Verbum ist خَوَّبَ; es werden hierbei immer sehr lang ge- zogene Wörter und Töne verwendet, wobei alle, die sich am Gesange beteiligen, die Hand auf die mitgeführte Fahnenstange legen; diese Art Trauergesang gilt aber nur für die Großen und wird nur von Männern ausgeführt, während نَكَبَ für alle gilt und von Männern und Frauen ausgeführt wird; تَنَمَّع dagegen wird ausschließlich von Frauen ausgeführt, und gilt gleichfalls für alle, vornehm oder gering, Männer oder Frauen.

## 8. Einzelne Ausdrücke.

مَذْبَحُ, seinen Kopf durchsetzen; so sagt man z. B. مَذْبَحُ مِثْلِ, er tut alles, was er will.



رَيْحَةُ الْقَلْبَةِ *šamm riḥ il-ḳalijji* ‚er hat den Duft des Bratens gerochen‘ sagt man von jemandem, der in der Nähe des Zieles zu eilen anfängt und eventuell sogar seine Gefährten hinter sich zurückläßt; قَلْبِيَّةٌ ist das Fett und die Zwiebeln, welche heiß über das Essen gegeben werden; vgl. ALMXYST, l. c. p. 375.

مُتَحَنِّقٌ in der Bedeutung ‚erstickend heiß‘ vom Orte gebraucht z. B. هَالْبَيْتَ مِثْلَ الْمُتَحَنِّقِ ‚in diesem Hause ist's erstickend heiß wie in einem Backofen!‘

رَيْتٌ wird vulgär sehr häufig statt لَيْتٌ gesetzt, vgl. oben ‚Wiegenlied‘; so ist eine der häufigst gehörten Verwünschungen der Eltern gegen die Kinder, natürlich nur ein nicht wörtlich zu nehmender Ausdruck des Ärgers: رَيْتَكَ تَكُونُ بِالْقَبْرِ *reitak tkān bilḳabr* ‚wenn du nur im Grabe lägest!‘

طُورًا gleich طَوَارٍ (gesprochen mit Damma) die ‚Fledermaus‘.

### Nachschrift.

In den Heften 14 und 15 des al-Maschrīk, Jahrgang 1905, pp. 664—668 und 687—692 findet sich von الشَّيْخِ أَنْطُونِ جَيْلٍ über ‚Bauernregeln‘ eine ausführlichere Abhandlung, welche ich wohl als Echo meines Artikels über den gleichen Gegenstand in dieser Zeitschrift, Bd. xvm, p. 169 ff. ansehen darf. Möchte sich auch für die oben gegebenen ‚Sagen und Sprüche‘ im Oriente eine berufene Feder finden, welche auch diesem Teile der ‚Volksdichtung‘ eine durch eingehende Landeskennntnis ermöglichte umfassende Bearbeitung sichert!

## Anzeigen.

*Mschatta II.* Kunstwissenschaftliche Untersuchung von Josef Strzykowski. (Sonderabdruck aus dem *Jahrbuch der königl. preussischen Kunstsammlungen* 1904, Heft iv, pag. 225—373, 12 Tafeln und 119 Phototypien).<sup>1</sup> G. Grote, Berlin.

Die Überführung eines Teiles des Mschattafrieses aus der Wüste von Moab in das Kaiser Friedrich-Museum Berlins gab den äußeren Anlaß zur Entstehung der Studie, die hier besprochen werden soll. Der tiefere Grund jedoch zu dieser in einem Zuge niedergeschriebenen<sup>1</sup> Untersuchung dürfte in dem Bestreben des Verfassers liegen, immer neues Beweismaterial für seine Lieblings-These herbeizuschaffen, der seine jüngeren Werke Ausdruck verleihen, und die neuerdings zweimal<sup>2</sup> kurz und scharf von ihm formuliert worden ist.

<sup>1</sup> Ich weiß keine andere Entschuldigung dafür, daß ich öffentlich über ein Thema referiere, das mir sonst ferne liegt, als die Tatsache, daß mir in Strzykowski's Arbeit eine Fülle von Problemen entgegentritt, die auch für die Entwicklung der Sprache, Literatur und Kultur überhaupt im Rahmen der Orientalistik aufzuwerfen sind. So bezweckt dieses Referat weiter nichts, als den Inhalt des nicht leicht zugänglichen Buches und die tragenden Leitgedanken Strzykowski's einer möglichst großen Zahl solcher vertraut zu machen, die, ohne Kunsthistoriker zu sein, sich für die Schicksale der von uns gewiß zum Schaden des vollen Blickes vernachlässigten Forschung über orientalische Kunst interessieren.

<sup>2</sup> *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, Gesch. und deutsche Liter.* xv (1906): 'Die Schicksale des Hellenismus in der bildenden Kunst', ferner: *Catalogue général du musée de Calixt*, 'Koptische Kunst', Einleitung.



Die Zeichen mehren sich und es will scheinen, als ob der alte Spruch: „ex oriente lux“ immer mehr sich bewahrheiten wollte. Es gilt, neben dem klassischen Altertum und seinen Ausläufern auch dem alten Orient in der Folge der Kulturererscheinungen, als deren vorläufiges Endglied unser gesamtes Geistesleben betrachtet wird, eine organische, pragmatische Stellung, und wo es nottut, eine führende Rolle anzuweisen, ohne sich stets nur auf den engen Kreis religiöser Vorstellungen und die Betonung einiger weniger Akzidenzien zu beschränken. In der Geschichte menschlicher Entwicklung greift alles, sich verzahnend, ineinander. Nicht in der Wissenschaft allein war der Orient der Lehrmeister des europäischen Mittelalters; überall in der Völkergeschichte sind die Lehrer auch zu Schülern, die Schüler in allen Betätigungen des menschlichen Geistes wieder zu Lehrern geworden.

Die islāmische Kunst, und nicht diese allein, von der angeblichen Bevormundung durch die koptische und byzantinische Kunst zu befreien, ihr das Bürgerrecht im Orient zu vindizieren als einem autochthonen Landeskinde: das ist ein Punkt jener These; und ein zweiter: den Weg zu weisen, den eine durch und durch orientalisierte Kunst schon lange vor den Arabern, Persern und Türken nach Westen genommen hat, bis zu jener Umklammerung des Abendlandes, die dann zur Entstehung der sogenannten romanischen Kunst geführt hat.

Seit mehr als 30 Jahren kennt die Geschichte der Baukunst Mäschatta. Am Rande der Wüste gelegen, jenseits des Toten Meeres, fünf Stunden südlich von Ammān, vier Stunden östlich von Madaba erschien es als ein Rätsel. War das ein Kloster, war's ein befestigtes Lager oder ein Palast? Ein bauliches Moment, welches dafür zu sprechen schien, daß man in Mäschatta ein römisches Kastell zu erkennen habe: ein die dreischiffige Halle krönender, triapsidialer Chorschluß (Triconchos), führt STRZYGOWSKI auf ganz neue Ideenverbindungen. Da er den Triconchos, der für sich allein immerhin als Fahnenheiligtum gedeutet werden könnte, in Verbindung mit der vorgebauten dreischiffigen Halle und dem offenen Hof im Zentrum

als höhere Einheit betrachtet, zieht er zunächst eine interessante Parallele zwischen dieser Anlage und jener des salomonischen Palastes (1. Kön. 7); er vergleicht sie ferner mit dem Grundriß jenes mythischen Palastes, den der hl. Thomas für den Partherfürsten Gundafor erbauen sollte; also einem im frühen Mittelalter kursierenden Idealtypus eines Palastes, der wohl auf das salomonische Vorbild zurückzuführen sei. — Die weiteren Ausführungen des Verfassers über den Triconchos als Thronsaal orientalischer und okzidentalischer<sup>1</sup> Paläste, möge man im Buche selbst nachlesen; dieser Profanreihe, in die auch Mschatta gehört, stellt er für den Kirchenbau im Orient neben anderen Vertretern<sup>2</sup> auch die Geburtskirche in Betlehem entgegen, den für Mschatta und seine Einflußsphäre beredtesten und ältesten Repräsentanten triapsidialer Chorschlüsse.

Das zweifache Baumaterial, Stein für die Umfassungsmauer, Ziegel für die Innenarchitektur, gibt dem Kunsthistoriker das nächste Rätsel auf: Woher kommen Ziegelbauten in das Steinland Syrien und wie ist ihr Verhältnis zu Mschatta?

Hier will ich einschalten, daß den altarabischen Dichtern Stein und Ziegel als Baumaterial bekannt sind. Imru'lkáys kennt Burgen aus Stein oder mit Steinbekleidung (Mu'all. 76).<sup>3</sup> Lebíd spricht (Hálidis Ausgabe 112)<sup>4</sup> von der Burg (عُقْر) des Hágiriten, der sie aus gleich großen [Backsteinen] haute, die nach der Backform gleich geformt waren. So der Kommentar at-Túsís; doch, da das [eingeklammerte] Substantiv im Original fehlt, können es auch Steine sein; *miḡd* ist dann 'das Maß', nach dem die Steine gleich behauen worden sind (Nöldeke, *Dolectus* 101). Hágár ist eine Stadt im Baḥráyn; der hágirite soll den kundigen Baumeister bezeichnen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Mailand-Trier-Köln.

<sup>2</sup> Schenutekloster, Konstantinopel, Albas.

<sup>3</sup> وَلَا أَطْمَأ إِلَّا مُشِيدًا بِجَنْدَلٍ

<sup>4</sup> تُعْقِرُ الْهَاجِرِي إِذَا أَتْنَاهُ \* بِأَشْبَاهِ حُذَيْنٍ عَلَى مِثَالِ

<sup>5</sup> Vgl. Lisán al 'arab sub voce. VII. 117 unten. Nöldeke-Müller im Glossar allerdings: ut tradunt. Vgl. außerdem E. GERTZ in *SBWA*, Bd. 143, Abb. 8, p. 115 ff. des Sonderabdruckes.



Bahráyn (an der Ostküste Arabiens) hatte unter persischer Oberherrschaft gestanden. Auch im Verso Tárafas Mu'all. 23:

تَقْنَطَرَةُ الرُّومِيِّ أَقْسَمَ رَبِّهَا \* لَتَكْتَنِفَنَّ حَتَّى تَشَادَ بِقَرْمِدٍ

schwankt die Interpretation bei der „Brücke des Rûmî“ (Byzantiners?), ob sie „aus Ziegeln hoch aufgeführt“ (تَرْفَعُ بِأَجْرٍ) oder „mit Gips, Ton oder ähnlichem überzogen“ sei. Im letzteren Falle hätten wir vielleicht an Stuckornamente zu denken, umsoeher als R. GYER<sup>1</sup> *kāntara* mit „Gewölbe“ übersetzt, ausgehend von seiner Grundbedeutung: أَرْجَحُ (Belot: voûte allongée, s. auch Dozy s. v.), und von *cantherius*, *καθητήριος* ableitet, was das Sparrenwerk der Dachgewölbekonstruktion sowie des Schiffsschnabels bezeichnen soll. *Kāntara* wäre dann in der übertragenen Bedeutung „Gewölbe, Bogen“ (daher die nächste Gleichung: [steinerne] Brücke) als vorläufig von der gebildeten Oberschicht mit Vorliebe verwendetes Fremdwort ins Arabische eingedrungen.<sup>2</sup> Die gleiche Verbindung: „Brücke (beziehungsweise Gewölbe) des Rûmî“ finden wir bei 'A'sā (l. n. Vers 25). Es liegt also hier, wie bei Tárafa und Labid ein typischer Vergleich der Kamelin mit einem Bauobjekt vor.<sup>3</sup> Der „romäische“ Baumeister soll nach dem Scholiasten 'A'sās und so auch bei Tárafa die Festigkeit des Baues gewährleisten, „da die Beduinen keine Bauten hatten“. Man sieht, es kommt bloß auf die Bezeichnung des fremden Ursprungs an. Auch bei Nābigha (Ahlwādī) VII. 16:

أَوْ تَمَيِّزُهُ مِنْ مَرْمَرٍ مَرْفُوعَةٍ \* بِنَيْتٍ بِأَجْرٍ تَشَادُ وَقَرْمِدٍ

oder eine Bildsäule aus Marmor, eine aufgerichtete, die gebaut wurde (sic) mit *ajurr*,<sup>4</sup> indem sie überzogen wurde, und mit *kar-*

<sup>1</sup> Sitzungsber. der phil.-hist. Kl. der kais. Akad. der Wissensch. in Wien, Bd. 142, Abhandlung 6. Zwei Gedichte von al-'A'sā p. 20 und 112 ff. des Sonderabdrucks.

<sup>2</sup> Vgl. was K. VOLLERs zum gleichfalls griech. Fremdwort مَحْمُوتٍ in seiner Einleitung zum Diwān des Mutalammis p. 11 ff. sagt.

<sup>3</sup> Bei Labid einer Burg. Eskurial zu 'A'sā l. n. p. 112 erklärt *kāntara* auch mit بُرْج, Turm, Kastell.

<sup>4</sup> In der Übersetzung gebe ich absichtlich die Wortfolge des Originals. أَجْرٌ wird von LIAÖN erklärt: فَارْمِى الطِّينَ — فَارْمِى مَعْرَبَ, gebrannter Lehm — ein arabisirtes, persisches Wort. Es ist das assyrische *ajurnu*; DELITZSCH, *Hammuläitenbuch* 10.

*mad*<sup>1</sup> ist die Interpretation kontrovers. Den Widerspruch zwischen Marmor und Ziegeln beseitigt DAKKMOUHO, indem er „un piédestal bâti de briques et de terre caite enduites de chaux“ konstruiert, worauf die Bildsäule stünde. Dagegen protestiert schon AHLWARDT (*Aechtheit*, 109) und erklärt „daß diese Statue von Marmor belegt, d. h. überzogen sei mit einer dünnen Schicht von Gips und Ton“. Aber ich glaube kaum, daß jemand eine Marmorstatue mit einer noch so dünnen Schicht von Gips und Ton überziehen wird.<sup>2</sup> Man muß wohl annehmen, daß es sich entweder umgekehrt um die Inkrustation eines Lehm- oder Ziegelkerns mit Marmorplatten handelt; aber dann ist die Übersetzung von *dāmya* mit „Bildsäule“ schwer zu halten.<sup>3</sup> Oder man erkläre من مرمور „marmorn“ für ein epitheton ornans; aus der Ferne mag das Ganze wie „aus Marmor“ ausgesehen haben, war aber in Wirklichkeit aus Gips oder sonst einer Masse hergestellt und mit einem Belag überzogen, wie so manche unserer modernen dekorativen Statuen — außer man glaubt, daß die altarabischen Dichter bei ihren Vergleichen a priori darauf verzichtet hätten, sie von ihren Hörern ins Gegenständliche übertragen zu sehen.<sup>4</sup> Diese Ausführungen mögen aber zeigen, wie sehr es not tate, die früheren und späteren Dichter nach gewissen, für die Kulturgeschichte sehr wichtigen Gesichtspunkten noch eingehender zu durchforschen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> *mad* erklärt wird *šamād*: 1. als Ziegel, Backstein, 2. Gips, Tonmasse zum Überziehen.

<sup>2</sup> Zum Färben wird kaum Gips und Ton verwendet worden sein. Auch steht im Original von Färben nichts.

<sup>3</sup> Soll es eine Säule, einen Pilaster aus Ziegeln bedeuten, der mit Marmorreliefs überzogen ward? *رَمِيَّة* ist nach FRÄNKEL syr. *رمي* und könnte einfach: Bild bedeuten, gleichviel ob Statue, Relief oder Malerei. Dazu würde بنيت gut passen.

<sup>4</sup> So R. GREN, der die Unklarheit dieser Stellen auch daher ableitet: „War die Mauer, wie das oft bei Dichtern vorkommt, mit Lehm geglättet oder verputzt, so wird es wohl die *رَمِيَّة* auch sein; eventuell mit Marmor. In Wirklichkeit konnte sie doch ganz aus Marmor sein. Der Mauerputz war der augenfälligste, bleibende Eindruck für die Beduinen; wie die Mauer im Wesen konstruiert war, blieb ihnen unbekannt oder gleichgültig.“ (Briefliche Mitteilung.)

<sup>5</sup> Für die altarabische Kunst vergleiche die ausführlichen Beschreibungen



Eine Vergleichung Mschattas mit Ziegelbauten in Kleinasien (Beispiel: die Ziegelruine von Ütschajak) einerseits und jenen Syriens (Beispiel: Kaṣr ibn Wardān und Anderūn) andererseits läßt für Mschatta einen auffallenden Unterschied in der Technik des Ziegelbaues erkennen. Jene zwei Gruppen weisen Mörtelschichten auf, welche dicker sind als die Ziegel; das ist die typisch syrische Konstruktion, die auf Antiochia zurückgehen mag, aber auch in Byzanz vorherrschend war. Die Lagerfugen Mschattas jedoch sind auffallend dünn; es schließt sich damit der Technik Roms oder Persiens an. Daß aber Mschatta nur der persischen Einflußsphäre angehören könne, schließt Strzygowski aus der in überhöhten Tonnen gewölbten Eindeckung der Nebenträume und dem Vorkommen des Spitzbogens. Jene ist, so gut wie der Ziegelbau, im Orient, und zwar in Mesopotamien heimisch. Doch während hier die Agglomeration der Nebenträume um einen Hof vorwiegt, macht sich in Mschatta neben der Anhäufung mehrerer Raumgruppen auch die konstruktive Einheit geltend, die je eine dieser Raumgruppen beherrscht. Hier tritt vermittelnd griechischer Einfluß auf, vielleicht von Seleukia am Tigris her, sodaß die uralte mesopotamische Art der Agglomeration durch hellenistischen Formensinn korrigiert erscheint.

Rein persisch ist aber der Spitzbogen. Rechts und links der Hauptapsiswand des Triconchos zeigt die Rückansicht der Ruine je zwei Tonnengewölbe im Querschnitt. Sie entsprechen den angebauten Rechteckkammern und sind gedrückt spitzbogig. Als für die islamitische, speziell arabische Kunst wichtig, weil auf die persische Einflußsphäreweisend, macht der Verfasser geltend, daß zwei der

---

bei D. IL MÜLLER, „Die Burgen und Schlösser Südarabiens“ (*Sitzungsber. Bd. 94*, p. 335—423; 97, p. 905—1050) besonders die poetische Beschreibung Gumdān von al-Ḥamdānī, der es allerdings nicht aus eigener Anschauung kennen konnte, da Gumdān in der ersten Zeit des Islāms schon ein Trümmerhaufen war, p. 385 f., übersetzt p. 345. Danach ist es in 20 Stockwerken gebaut . . . „die Wölken sind sein Turban, sein Gürtel und seine Hülle Marmorstein; seine Quadern sind durch glühend Erz (قَطَر) aneinandergeklebt; . . . an jeder Ecke ist der Kopf eines fliegenden Adlers etc.“ Ferner denselben Verfassers *Südarabische Alterthümer im kunsthistorischen Hofmanns*, Wien 1899.

ältesten arabischen Bauten: der Nilmesser von Roda und die Moschee Ahmeds bin Tulûn — letztere ist ja auch in reinem Ziegelbau gehalten — den Spitzbogen ausschließlich verwenden, während der als antik aus dem Konglomerat späterer Zubauten auszuscheidende Teil der 'Amr b. el-Âšmoschee Spitz- neben Rundbogen zeigt, eine in sassanidischen Bauten (Ktesiphon) häufige Verbindung.

Dies veranlaßt Stakxowowski, im Gegensatz zur bisher allgemein angenommenen Nachricht, ein Kopte oder Grieche hatte die Ahmedmoschee erbaut,<sup>1</sup> jener auch bei Makrizi angedeuteten Ansicht beizupflichten, die nach Samarrâ, also nach Mesopotamien, als dem Quellort ihres Baustiles weist.

Wie der Spitzbogen an sassanidischen Bauten (Tak-i-Kisra), so kommt auch ein zweites für die Bestimmung Mschattas wichtiges Moment: die Lagerung der Ziegel in vertikalen, dem Gewölbeprofil folgenden Streifen ebenda, wie am Kanal von Kersabad, gerade in Verbindung mit dem Spitzbogen vor.

Aus dem großen Mittelhof Mschattas tritt man in die dreischiffige Halle durch eine dreigeteilte Torfassade ein. Diese zeigt, gleich der Hauptfassade, ein Umbrechen ihrer Friese aus der horizontalen in die vertikale Linie, (was auch in Syrien vorkommt: Simeonskloster, Kašr el-Benât und in der früh-arabischen Kunst: in den Bordüren der Tulûn- und Hâkîmmoschee Kairos;) jedoch im Gegensatz zu diesen arabischen Beispielen von einem krönenden, glatten Wulstprofil begleitet. Die gleiche Verbindung findet man am Mihrâb der Tulûnmoschee und am Spitzbogen des Nilmessers von Roda. Das Umbrechen der horizontalen Friese zur Umspannung von Torbogen kommt schon im assyrischen Baustil vor, der einerseits durch Persien die islamitische, andererseits die antiochenisch-syrische Architektur beeinflußt haben muß.

Der in Syrien, außer Baalbek und Palmyra, seltene marmorne Säulenschmuck der Halle, ist für Stakxowowski, der die Erbauung von Mschatta ins 4.—6. Jahrh. verlegt, ein Indizium, das noch zu

<sup>1</sup> Vgl. *Globus*, Bd. 86, Nr. 6, p. 95. „Koptische Kunst“ xxiv.



erschließende genaue Datum vorläufig dem terminus a quo möglichst nahe zu rücken. Der Marmor der importierten Kapitelle war bemalt, und zwar bezeichnenderweise mit den mesopotamischen Lieblingsfarben, blau-gelb. Interessant ist auch die Vergleichung dieser Säulenkapitelle mit jenen der Hallenfassade einerseits und des 'Triumphbogens', der aus der Halle ins Trichornum führt, andererseits. Es greift schon hier ein ornamentales Motiv durch, das später vor der Prunk- oder Hauptfassade in seiner ganzen Breite uns entgegentreten wird. Während nämlich die Marmorkapitelle (Halle) gut antik plastisch ausgeführt sind, ist das Triumphbogenkapitell ganz wie der Mustergrund der Prunkfassade spitzen- oder teppichartig, flächenhaft,<sup>1</sup> gearbeitet. Das Kapitell der Hallenfassade scheint zwischen beiden zu vermitteln; Motiv: Akanthus, wie am Kapitell der Hallensäulen; Komposition: im Tiefendunkel, wie am Triumphbogenkapitell. Die ausgebauchte (Kämpfer-) Form<sup>2</sup> dieses letzteren weist, wie seine Tiefendunkelornamentik, nach Persien.

Bevor STRZYGOWSKI an den Hauptteil der Untersuchung, die besonders liebevoll durchgeführte Analyse der Torfassade geht, führt er uns in das Allerheiligste des Palastes, den triabsidalen, dem Haupteingang gerade gegenüberliegenden Thronsaal. Charakteristisch sind die hier angebrachten Nischen, deren Verwendung zwar uralte orientalische ist, die aber in Meschatta von Säulen flankiert werden: eine Verbindung, die in hellenistischer Zeit und nach den Baudenkmälern zu urteilen, auf persischem Boden sich vollzogen haben muß. Säulennischen weisen auch die zwei schon mehrmals herangezogenen altarabischen Bauten Kairos auf: der Nilmesser von Roda und die Moschee des Ahmed b. Tulûn. Die Verwertung der Säulennische als Mihrâb ist für den Moscheenstil charakteristisch geblieben. Es scheint aber, daß auch das Wort *mihrâb* in der Sprache eine Entwicklung, einen Bedeutungswandel durchgemacht hat, der von der philologischen Seite her vielleicht einen Schluß auf

<sup>1</sup> Darüber Ausführliches weiter unten.

<sup>2</sup> Strzygowski vergleicht die persisch-orientalische Kämpferform der Kapitelle mit dem „Bäunchen“ der Säulen Jakin und Boaz. I. Kön. 7. 20.

den Ursprung der Sache gestatten wird. *Mihrab* ist den alten Dichtern mit verschiedenen Bedeutungen geläufig. Es wird erklärt (Lisān s. v. I, p. 296) als ‚Burg, Kastell‘ قَصْر besonders der Himyariten;<sup>1</sup> ebenda Z. 19. 22 ‚wegen seiner Höhe‘, und Z. 3 im Verse des Imru' al-Qays (AHLWARDT III. 33):

نَغْرُلَانِ رَمْلَ فِى مَحَارِبِ أَقْوَالِ \*

‚wie Gazellen der Sandwüste in den Mihrabs der sudarabischen Häuptlinge‘. Hier soll es zwar soviel als غُرْفَةٌ ‚Söller, Balkon, Galerie‘ bedeuten, wie im bekannten Verse des Waddāh al-Yemen, Z. 2:

رَبِّهِ مَحْرَابٍ إِذَا جُنْتُهَا \* لَمْ أَلْقِهَا أَوْ لَرُتِقَى سَلْمًا \*

Doch im Verse des al-'A'sā Z. 20:

أَوْ دُمِيَّةٌ صُورَ مَحْرَابِهَا \* أَوْ دُرَّةٌ شَبَقَتْ إِلَى ثَلَاثِ \*

wird es wieder mit ‚Kastell‘ erklärt: اراد بالمحراب القصر آنّ, während es nach der Variante dieses Verses Lisān s. v. مرور (vii. 17):

\* كُدُمِيَّةٌ صُورَ مَحْرَابِهَا \* بُمَذْهَبِ ذِى مَرَمَرٍ مَائِرِ \*

nur die Nische bezeichnen kann, in der die Bildsäule Platz gefunden hat. Jedenfalls ist محراب = قصر pars pro toto, wie es denn Z. 13 (und 17) gleich مجلس, Sitzungssaal<sup>2</sup> gesetzt wird. Denn die rechte Erklärung dürfte diese sein, Z. 22f.: الذى يتفرّد فيه الملك, der Ort, wo der König sich absondert, so daß er von den Menschen fern (getrennt) ist; und Z. 17 ff.:

أَكْرَمَ مَجَالِسِ الْمُلُوكِ ... وَمَقْدَمِهَا وَأَشْرَفِهَا

‚der ausgezeichnetste ... und vorderste<sup>3</sup> und erhöhte Teil der Sitzungsräume der Könige‘, also etwa: erhöhte Thronnische, und weiterhin: Thronsaal, wie es ja davon ebenda Z. 13 ff. heißt:

كَانَ يَكْرَهُ الْمَحَارِبَ أَى ... أَنْ يُجْلِسَ فِى صَدْرِ الْمَجْلِسِ وَيَتَرَفَّعَ عَلَى النَّاسِ  
im Vorderteil des Sitzungssaales, hoch über den Menschen<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. Z. 9: مَحَارِبِ عِمْدَانِ بِالْيَمَنِ.

<sup>2</sup> D. h. wohl Audienzsaal.

<sup>3</sup> Vgl. Z. 8: وَالْمَحَارِبِ صُدُورِ الْمَجَالِسِ.



Diese Profanbedeutungen von *mihrāb* illustriert der Vers al-'A'šās (Z. 12):

وترى مجلسا يغشى به المحراب ملقواً والثياب رقاق

„und du siehst eine Versammlung, in welcher das Mihrāb von Leuten zum Ersticken voll ist, während die Kleider (der Versammelten) fein sind“. Außerdem will ich auf die Schilderung des Palastes von Dehly verweisen bei v. KREMER, *Kulturgesch.* II. 81 f., der Tak-i-Kisrā zum Vergleich heranzieht und ähnliche Einrichtungen bei den 'Abbāsiden vermutet. Dort zeigt sich der Kaiser auf einem kleinen, halbkreisförmigen mit Mosaik eingelegten Altan gegenüber dem Eingangstor. Davon, daß dieser Altan eben erhöht ist, in Tak-Kisrā zehn Fuß über dem Erdboden,<sup>1</sup> kommt die weitere Bedeutung von *mihrāb* ‚Söller, Galerie, Balkon‘, wie im oben zitierten Verse Waddāh's (البيت) رقة محراب \*. Wenn man endlich das Hadit bei Lisān Z. 6 beachtet: *أن النبي صلعم بعث مروءة بن مسعود الى قومه بالطائف فأتاهم ودخل محراباً له فأشرف عليهم عند القبر ثم أذن للصلاة* und die Erklärung dazu: *وهذا يدل أنه عرفة يرتقى إليها*,<sup>2</sup> so ersieht man daraus, daß in älterer Zeit auch die sakrale Bedeutung von *mihrāb* schwankte, analog dem, was das profane Mihrāb war und sein konnte. Interessant ist darum auch die Erklärung (Z. 3 ff. unten), welche von *mihrāb* = ‚Gebetsnische‘ gegeben wird: *وسمى المحراب محراباً لانفراد الإمام فيه وبُعده من الناس* der oben zu *mihrāb* = ‚Thronsaal, Thronnische‘ mitgeteilten; wie sich denn auch andere Erklärungen und Etymologien zum sakralen *mihrāb* jenen anschließen, die vom profanen *mihrāb* gegeben werden. Es scheint also auch in der Sprache das Gefühl der engsten sachlichen Zusammengehörigkeit beider bestanden zu haben; welches *mihrāb* aber das ältere ist, das ist weiter keine Frage.

Die Prunkfassade Mschattas läßt sich, wie folgt, beschreiben: rechts und links des von zwei polygonen Türmen flankierten Tores

<sup>1</sup> Vgl. oben die verbatim angeführten Erklärungen aus Lisān.

<sup>2</sup> Im Anhang übersetzt: „Er bestieg ein Mihrāb und rief von da aus zum Gebet“ . . . daraus folgt, daß Mihrāb hier (wie im Vers Waddāh's) ‚Söller‘ o. ä. bedeutet, kurzum einen erhöhten Standort.

setzt nicht hoch über dem Erdboden ein langer, horizontal verlaufender Streifen, der Sockelfries ein; über ihm an beiden, durch je einen runden Tarm markierten Enden eine schmale Akanthussima, die nach kurzem, zum Sockelfries parallelen Lauf in stumpfem Winkel in die Höhe schnellte und in einem spitzen Winkel wieder abfällt. Diesen Zickzacklauf fortsetzend bildet die Akanthussima eine Reihe von Dreiecken, deren Flächen mit Rosetten und mit rein ornamentalem Schmuck als Mustergrund gefüllt sind. Die Basis dieser Dreiecke fällt mit dem Sockelfries zusammen, ihre Spitzen aber tragen ein schweres Kranzgesims, das gleichfalls an beiden Enden, zu Sockelfries und Akanthussima parallel eingesetzt hatte, vor dem ersten Dreieck im rechten Winkel umbog, die Zickzacklinie einrahmt und das Tor umspannt.<sup>1</sup> Man denke sich diesen komplexen ornamentalen Streifen um den ganzen viereckigen Bau fortgesetzt, und man wird ihn einem kunstvoll gewirkten Gürtel vergleichen, ähnlich dem, der um die Ka'ba läuft, aus wertvollem Stoff, ganz mit goldgestickter Inschrift bedeckt<sup>2</sup>, und den Überzug des heiligen Hauses hält.<sup>3</sup> Die Anwendung solcher Streifen oder Bordüren als Wanddekoration ist altorientalischer Brauch.<sup>4</sup> Nicht nur in Ägypten waren die Tempelwände und Pylone streifenartig geschmückt; näher liegt es, an Assyrien und Babylonien zu denken, wo schon die Bekleidung roher Ziegelwände farbig glasierte Bordüren erheischte. Die an zwei Meter hohen elf Streifen hintereinander schreitenden Drachen und Stiere des Istartores von al-Kaṣr,<sup>4</sup> oder die rein ornamentale gefüllten Streifen des Thronsaals im Nebukadnezarpalast sind auch in weiteren Kreisen bekannt geworden. Am Frontschmuck von Mschatta ist aber nicht nur die Anlage des Ganzen, sondern auch das Detail orientalisches-mesopotamisch. Die nicht figurliche ornamentale Füllung der Flächen, das Zickzackmotiv im

<sup>1</sup> S. oben p. 295.

<sup>2</sup> v. KRIEGER, *Kulturgesch.* II, 7.

<sup>3</sup> Vgl. den Vers 'Alkamas, Müller, *Bergien und Schilasser*, p. 369—410: 'Und gleich Saḥatān ist es buntfarbig angestrichen.'

<sup>4</sup> F. DEUTSCH, *Im Lande der einstigen Paradiese*, 33 ff.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Bergpal. XII, 84.



Schmuck von Fassaden, die bossierten Rosetten, die Verwendung von Architekturmotiven ohne strukturellen Wert, wie sie im Mißverhältnis der schwachen Zickzack-Sima zum schweren Kranzgesims zutage tritt, wodurch jedes Verhältnis von Kraft zu Last aufgehoben erscheint; mit einem Wort: die körper- und kraftlose, dafür aber dekorative Flächenwirkung, dies alles ist asiatisch, speziell mesopotamisch.

Ich habe früher den ornamentalen Streifen der Prankfassade mit einem Gürtel verglichen; man könnte auch von einem Spitzenbesatz sprechen, besonders wenn man den Mustergrund, die Füllung der Flächen, betrachtet. Denn während das monumentale Muster: Zickzack und Rosetten nach antiker Tradition ausgearbeitet ist und plastisch heraustritt, ist der Mustergrund, d. i. die nach den Rosetten erübrigende Füllung der Dreiecke, gleichsam ausgestochen oder wie SzrzyŃkowski im Gegensatz zum plastischen Schattendunkel es benennt, im Tiefendunkel komponiert. Er wirkt wie ein Spitzenbesatz auf schwarzer Fläche, zu der hier die ausgestochenen Löcher zusammenfließen. Während also die plastischen Partien des Monumentalmusters zum Teil im Schattendunkel liegen und die Richtung des einfallenden Lichtes erkennen lassen, erscheinen die dunkeln Partien des Mustergrundes wie Löcher ins Schwarze; oder allgemeiner ausgedrückt: die Wirkung des Mustergrundes ist eine farbig flächenhafte. Damit leitet SzrzyŃkowski auf den Ursprung dieser Tiefendunkeltechnik über. Er schließt es aus, daß sie spontan aus der plastischen Kompositionsmanier der klassischen Völker in Licht und Schatten sich habe entwickeln können. Die Heimat der farbigen Wanddekoration in Emailziegeln ist aber, wie wir schon früher sahen, Mesopotamien. Die Übertragung jener absoluten, reinen Farbwirkung bei Wanddekorationen in eine mehr plastische Sprache mittels der Tiefendunkelkomposition, wie sie in Machatta schon fertig vorliegt, müsse also unter hellenistischem Einfluß, auf mesopotamischem Boden stattgefunden haben; vielleicht an jenem für die Entwicklungsgeschichte des vorderen Orients nie hoch genug einzuschätzenden Zentrum, wo so manche Kulturschichten über- und nebeneinander liegen; die babylonische, persische, hellenistische; und

später neue noch dazukommen: die sassanidische, arabische; an der Stelle, wo der Reihe nach Ninive und Selenkia, Madā'in und Bagdad standen.

Beiden Ornamentalsystemen, dem plastischen wie dem flächenhaften, widmet Szażcowski, soweit sie an Mschatta zum Ausdruck kommen, ausführliche Betrachtungen. Ich habe gleich zu Beginn dieses Referates Szażcowskis eigene Worte hervorgehoben, daß seine Arbeit über Mschatta in einem Zuge niedergeschrieben ist. Das kann man ohnehin an der Art merken, wie er aus dem Vollen schöpft. Ich komme darauf zurück, um es zu rechtfertigen, wenn ich im folgenden mich kürzer fasse. Ich kann unmöglich allen Einzelheiten seiner Darstellung folgen, alle Parallelen anführen, die er zur Beweisführung heranzieht. Ihm ist es immer nur um die Festigung der großen Entwicklungskette zu tun, die er mit kunsthistorischen Daten aus allen Winkeln des Orients illustriert: babylonische, assyrische, altpersische, hellenistische (Kreuzungspunkt Selenkia!), nordmesopotamische, sassanidische und endlich islamitische Kunst. Ich will bloß die meines Erachtens für Orientalisten am meisten interessanten Punkte hervorheben und auf sie die Aufmerksamkeit lenken, und weise zunächst auf das hin, was Szażcowski über den Ursprung des Zickzackmotivs und der Rosetten,<sup>1</sup> ferner über die Verbindung beider im Monumentalbauwerk Mschattas ausführt (p. 263 ff.), bevor er an die Ornamentierungen der Profile (Krausgesims, Sockelfries, Zickzackfries), der Rosetten und der Dreieckflächen geht. Es werden folgende Motive besprochen: Akanthus, Palmette, Weisranke, Pinienzapfen, Tier- und Flügel motive. Was die Palmette betrifft, so sei auf das charakteristische Vorkommen der Palmettenranke auf den mohammedanischen Grabstelen Ägyptens hingewiesen, deren Inschriften sie umrahmt; ein Motiv, das unmöglich den Kopten zugeschrieben werden kann, weil die den arabischen (diese stammen aus dem 9. Jahrh.) unmittelbar vorangehenden kopt-

<sup>1</sup> In der Form variiert treten letztere auch als Symbole auf: Sonnenscheibe, geflügelte Scheibe, Istarstern; aber auch rein ornamental schon in uralten Zeiten im Zweistromland.



tischen Grabstelen ganz anders stilisiert sind; wohl aber findet Strzykowski die Palmettenranke, wie sie auf jenen altarabischen Grabstelen vorkommt, auf einem Toppfich wieder, auf dem ein sassanidischer König hockt; er ist dargestellt auf einer Silberschüssel, die wahrscheinlich aus dem Schatzfunde von Perm stammt. Über das Problem der Weinranke, die sowohl auf den Wulstprofilen Mschattas als auch zur Füllung der Dreieckflächen verwendet wird, und ihre Verbreitung über ganz Asien orientiert ein eigenes Kapitel (p. 327 ff.), aus dem ich wieder besonders hervorheben kann die Vorführung des Mihrāb der Sittā Rukayya in Kairo, welche die persischen Motive aller antiken Beimengungen entkleidet zeigt; was einerseits ihr Fortleben selbst nach Jahrhunderten beweist, andererseits für das vollständige Einlenken des fatimidischen (schütischen) Ägyptens in persisches Fahrwasser spricht.<sup>1</sup>

Mit dem Pinienzapfenmuster der bossierten Rosetten kommt wieder Assyrien-Babylonien zu Ehren.<sup>2</sup> Daß das Flügelmotiv und einige der bezeichnendsten Tiermotive<sup>3</sup> in der Füllung der Dreiecke mit Mesopotamien in Zusammenhang gebracht werden, versteht sich nachgerade von selbst. Das Flügelmotiv kommt auch in der späteren orientalischen Kunst vor; z. B. in Mosaik ausgeführt an der Kuppel des Felsendoms zu Jerusalem (Kubbet es-sahra), dann auf drei Brettern im arabischen Museum zu Kairo, an deren Rändern oben und unten ein Kor'anvers läuft. Strzykowski verfolgt es ferner auf der sassanidischen Flügelkrone auf Münzen zwischen den Jahren 241 und 651, also durch vier Jahrhunderte. Da liegt es wohl am nächsten, mesopotamischen Ursprung anzunehmen, besonders wenn man an die assyrischen geflügelten Scheiben etc. denkt,<sup>4</sup> statt mit Voeltz im

<sup>1</sup> Vgl. auch 'Keptische Kunst', Einleitung xiv.

<sup>2</sup> Vgl. das besonders instructive Stückornament aus Kujundschuk, Abb. 74.

<sup>3</sup> S. 309 f. des *Fresk. Jahrbuchs* wird von N. Jahck. xv. 24, Note 1 dahin berichtet, daß es sich nicht um eine Sphinx, sondern einen Löwen mit einem Menschenkopf darüber handelt.

<sup>4</sup> Allgemein zugängliche Abbildungen bei E. Diezmann, *Bibel-Babel*, 3. Vortrag, 1905, S. 42. Ebenfalls auch altassyrische Staudarten nach einer auch von Strzykowski

Flügelmotiv islamitischer Ornamente Engelsflügel zu sehen und diese als einen stillen Protest christlicher Arbeiter gegen den Islam zu deuten.

Soweit STRZYGOWSKI Ausführungen im einzelnen und seine eingehende Analyse; nun kommt es auf die Synthese an und auf die Schlüsse, die er aus der vergleichenden Analyse zieht. Sie sind doppelter Art; allgemeiner Natur, insofern sie für Mschatta einen neuen Kunstkreis postulieren und rekonstruieren, dem es angehört haben muß; und besonderer Art, insofern sie nach dem Urheber Mschattas und der Zeit seiner Entstehung fragen.

STRZYGOWSKI geht von der Beobachtung aus, daß an diesem am Rand der syrischen Wüste gelegenen Bau nicht, wie man erwarten sollte, syrische, sondern mesopotamische Elemente vorherrschen und zwar in der Anlage sowohl als in der Technik der Ausführung und in den Ornamenten. Er findet ferner zu Beginn des Mittelalters alle Anzeichen einer internationalen Revolution der Kunst vor, deren Brennpunkt man sich nähert, je weiter man von Rom und Byzanz nach Osten geht. Hier pulsiert frisches, volkstümliches Wesen, das später auch den Westen neu beleben wird. Nicht neugeschaffene ornamentale Motive, wohl aber aus älterer Zeit wieder aufgenommene kommen in Mesopotamien im Kampf mit der hellenistischen Richtung der Diadochenzeit wieder an die Oberfläche. Hier erwacht aus dem Austausch orientalischer und antiker Formen eine neue Kunstrichtung, deren charakteristisches Merkmal im Westen das Vorwiegen des toten Ornaments sein wird. Sie erstreckt sich über Iran und Zentralasien auf Ostasien ebensogut, wie sie später den Westen bis Spanien umfassen wird. STRZYGOWSKI führt also den Begriff einer mesopotamischen, speziell nordmesopotamischen Kunst ein, deren Zentrum im Städtedreieck Edessa, Amida, Nisibis gelegen sei; eine Kunstrichtung, als deren Repräsentanten wir Mschatta anzusehen hätten, und welche später von jenem Mittelpunkt aus

beigebenen Schrift F. SARRAS „Die altorientalischen Feldzeichen“ in *Beiträge zur alten Gesch.* von LEBMANN und KÖRBERMANN III. 1903, p. 283 ff.



Byzanz, Syrien, Kleinasien, Armenien, das Nordgestade des Pontus, Nordafrika befruchtet und eben zur Entstehung der sogenannten byzantinischen Kunst weitans das meiste beiträgt.

Quelle, Umfang und Ausstrahlung dieser nordmesopotamischen Kunst kann ich nicht besser als mit des Verfaassers eigenen Worten charakterisieren: „Ich verstehe darunter jene, sagen wir zur Zeit der Sassanidenherrschaft (226—651) zwischen Euphrat und Tigris zu voller Reife gelangende Kunstströmung, die als die Erbin von Ninive und Babylon, Persopolis und Susa einerseits, von Selenkeia anderseits, zur Zeit der Parther innerasiatische und durch einen regen Handel ostasiatische Züge in sich aufgenommen und alle diese Strömungen zu einer neuen Einheit verschmolzen hat“ (p. 326).

Für die hellenistischen Momente in dieser Kunst ist die Eroberung Mesopotamiens durch Alexander und die Gründung Seleukias zu Ende des 4. Jahrh. verantwortlich zu machen. Dieser fremde Einfluß erstreckte sich aber vorwiegend auf die Kleinkunst und das Handwerk. Soweit Meschatta in Betracht kommt, geht auf diese Zeit zurück die Aufnahme der griechischen Palmette, die aber an ein ähnliches, einheimisches Motiv anknüpfend und in der Form der gesprengten Palmette mit frei kombinierbaren Hälften speziell mesopotamisch wird, von da aus als Palmettenranke die islamitische Kunst durchdringt und auf sassanidischen Kapitellen später den Akanthus verdrängt.

In der Partherzeit mag die Auffassung der Qualitäten von Hell und Dunkel als farbiger Gegensätze zum Durchbruch gekommen sein; doch bedeutet dies kein Abreißen der künstlerischen Traditionen aus älterer Zeit. War doch jene Auffassung latent schon in der assyrisch-babylonischen und persischen Kunst gegeben. Es spricht nur für ihren erneuten Vorstoß in dieser Periode die gleichzeitige Einführung des Teppichs mit seiner rein farbigen Auffassung an Stelle der Sitzmöbel.

Objekte, welche nunmehr auf diese nordmesopotamische Mischkunst zurückzuführen sind, behandelt STRZYŃKOWSKI im zweiten Abschnitt p. 335 ff.

Nachdem er den Begriff der nordmesopotamischen Kunst aufgestellt hat, geht er daran, ihn nach zwei Seiten abzugrenzen. Zunächst hebt sich die nordmesopotamische Kunst von der sassanidisch-arabischen<sup>1</sup> durch die stärkere Beimengung antiker Motive ab. Schon die Ausführung des Frieses an der Prunkfassade in Stein spricht gegen sassanidischen Ursprung. Rein mesopotamisches Gepräge trägt vielmehr der 3500 m lange Stuckfries der Ahmedmoschee in Kairo, der mit seinem Ornament gleichsam ein Muster ohne Ende bildet. Zur Belebung von Flächen angewandte Motive, die sich über den zu füllenden Rahmen hinaus als Muster ohne Ende fortspinnen lassen, finden wir aber an einem zweiten Produkt rein orientalischen Kunstschaffens, dem aus Bagdad stammenden Holzmimbar von Kairuwan: keine Pflanzenmuster wie an Mschatta, sondern geometrische Linienspiele; und als weiteres differenzierendes Moment: ausschließliche Anwendung der Tiefendunkelkomposition gegenüber der Verbindung dieser mit den in Licht und Schatten profilierten Friesen Mschattas.

Die nächsten Vergleichsobjekte sind aber auch für die Datierung Mschattas wertvoll. Zunächst der flächenfüllende Schmuck am Chosraubogen. Er zeigt statt der ausgeprägten Pflanzenformen Mschattas — Akanthus, Palmette, Weinranke — phantastische Umbildungen des Akanthus. Dieser findet sich zwar auch auf persischen Kapitellen des 4.—6. Jahrh., aber auf den späteren, genau datierbaren Kapitellen des Chosroesbogens von Tak-i-Bostān (590—628) ist er schon völlig der Palmette gewichen; eine Tatsache, welche für die möglichst hohe Datierung Mschattas in die Zeit zwischen dem 4. und 6. Jahrh. spricht. So hat sich von zwei hellenistischen Ornamenten, die Mschatta noch bewahrt, Palmette und Akanthus, bloß die erste in Mesopotamien völlig eingebürgert. Der zweite verschwand in der sassanidischen Kunst sehr bald. Die Frage nach dem Auftauchen des Akanthus in Mschatta beantwortet Szaecowski

<sup>1</sup> Jetzt wäre der Verfasser geneigt, diesen 3. § p. 343 ff. nicht „Die sassanidische und arabische“ sondern: „Die sassanidische und islamitische Kunst“ zu betiteln.



mit dem Hinweis auf Selenkia und die fortgesetzten Beziehungen des nordmesopotamischen Städtekreises mit Rom. Nur auf diesen Wegen kann ein Nachschub hellenistischer Motive nach Persien stattgefunden haben; sie durchsetzen hauptsächlich die dekorative Kleinkunst und ihre Einführung entsprang hier, wie in Ägypten, einem rein wirtschaftlichen Bedürfnis des Absatzes.

Nach allem bisher Gesagten ist Strzygowskis Stellung zur brennenden ‚byzantinischen Frage‘ klar. Die byzantinische Kunst ist ihm nach der ornamentalen Seite hin wie die sassanidische ein Kind Mesopotamiens. Diesem gemeinsamen Ursprung entspricht auch die innere Verwandtschaft beider, die man früher für ein Zeichen der Abhängigkeit des Islams von Konstantinopel ansah. Hielt man doch den Minbar von Kairuwan für byzantinisch, ehe man erfuhr, daß er aus Bagdad stammte. So wurde um auf Mschatta überzugehen die ausgebauchte Form gewisser Kapitelle nicht bloß ‚byzantinisch‘ gedeutet, sondern weiterhin auch herangezogen, um die Erbauung Mschattas in die Zeit nach Justinian zu verlegen. Dieses Argument fällt für Strzygowski weg, da er umgekehrt die Kämpferkapitelle Konstantinopels von Persien ableiten zu können glaubt, umso eher als auf oströmischem Boden die schwankende, unsichere Haltung ihres Details den fremden Ursprung ahnen läßt.

Damit komme ich an den zweiten Teil der Folgerungen Strzygowskis, zugleich aus letzte Kapitel seiner Schrift: „Der Künstler von Mschatta und seine Zeit.“ Die Blüte der mesopotamischen Kunst verlegt Strzygowski ins 3.—5. Jahrh., die Entstehung Mschattas in das 4.—6., wobei er die ausgesprochene Neigung zeigt, mit seiner Datering, soweit als möglich, nach rückwärts zu gehen. Seine Gründe sind zum Teil schon dargelegt worden. Er faßt sie hier noch einmal zusammen; sie gipfeln, was die Hauptfassade anlangt, in der Überzeugung, „daß für diese Schöpfung nur eine Zeit und eine Kunstsphäre in Betracht kommen kann, in der antike und orientalische Kunst gleich stark nebeneinander blühten“.

Was aber den Künstler von Mschatta betrifft, so kommt Strzygowski zum Schlusse, daß er ein Nordmesopotamier gewesen sei,

der mit sassanidischer Ziegelkonstruktion und syrischem Steinbau gleich gut vertraut im Dienste eines Fürsten der Wüste stand. Er denkt dabei an einen Phylarchen vom Stamme Gassân, und zwar aus der Zeit vor ihrer Bekehrung zum monophysitischen Christentum. Dies ergibt sich ihm aus der Eigenart der bei den Ausgrabungen gefundenen Statuen.<sup>1</sup> Damit berühren sich seine Ergebnisse auffallend mit jenen, die A. Musn. in seiner Untersuchung über 'Amra und die Schlösser in Moab auf anderem Wege gewonnen hat.<sup>2</sup>

Doch dies sind Fragen, die mehr den Historiker angehen,<sup>3</sup> für den Kunsthistoriker kommt hauptsächlich in Betracht, daß bei Mschatta Rom und Byzanz ausgeschlossen sind und Mesopotamien den Ausschlag gibt. Mein knapper Auszug sucht seiner Beweisführung gerecht zu werden: Ausgrabungen dürften manches ergänzen, anderes klären; insonderheit die Reihe der nordmesopotamischen Kunstwerke (p. 335—345) wird man gern erweitert und ihre Zahl vermehrt sehen. Die Punkte, an denen Ausgrabungen Erfolg versprechen, werden ja fast stets durch Wahrscheinlichkeitsschlüsse approximativ bestimmt. Niemand weiß noch, was die nächste Zukunft offenbaren kann. Strzygowski glaubt nun einen Ort zu wissen, wo neue Schätze zu heben sind; und das steht fest: das uralte, langlebige Kulturzentrum, in dem zwischen Bagdad und Babylon die Städte Selenkia und Ktesiphon gelegen haben, kann unmöglich erloschen sein, ohne Spuren zu hinterlassen, es kann nicht bestanden haben, ohne nach mehr als einer Seite sein Licht auszustrahlen.

Und so kann es wohl als gesichert, mindestens als hochwahrscheinlich gelten, daß auch der Islâm nicht zu einem Kulturfaktor geworden ist, ohne in Mesopotamien, in diesem Fall Persien,

<sup>1</sup> Backow, *Die Provinz Arabia* II. 174 vermutet in el-Mundir (569—582) den Bauherrn Mschattas. Er datiert sie also in eine spätere Epoche als Strzygowski.

<sup>2</sup> *Ausleger der phil.-hist. Klasse der k. Akad.* 1905, Nr. 21, p. 40 ff. Ferner *Sitzungsber.* Bd. 144. (1902), p. 47.

<sup>3</sup> Vom Zweck und Ursprung solcher Wüstenschlösser wird Musn. wie aus seinem Bericht im *Ausleger* hervorgeht, in seinem 'Amrawerk sehr ausführlich handeln.



manches Anlehen gemacht zu haben. Niemand wird leugnen, daß auch Byzanz (gleichviel ob dieses selbständig oder seinerseits auch von Persien abhängig war) auf den nachbarlichen Chalifenstaat abgefärbt hat; aber man bedenke den Unterschied: Byzanz war der Feind, Persien wurde sehr früh aufgesogen. Und was der unterjochte Volksstamm höherer Gesittung in den erobernden Staat hineinträgt, bis zu seiner völligen Durchsetzung, dafür bedarf es keiner erläuternder Parallelen. Zwar erst mit dem Aufkommen der 'Abbāsiden war die Herrschaft des national arabischen Elements endgültig und für immer gebrochen;<sup>1</sup> die Verlegung der Residenz von Damask nach Bagdad hatte prinzipielle, programmatische Bedeutung; die Beduinen hatten abgewirtschaftet und die unterjochten Perser nahmen Revanche, besonders als Ma'mūn, der Sohn einer Perserin, den Halbbruder 'Amin vom Throne verdrängte. Aber man sehe die alt-arabischen Dichter durch: schon in ältester Zeit sind sie zum Teil persisch durchsetzt: 'A'sā, der halbe Mesopotamier und vielgereiste Mann<sup>2</sup>, ist nicht mehr ganz der alte Beduinendichter im Stile eines aš-Šanfārā oder Ta'abbata Šarran, mag er sich auch im Schema seiner glatt komponierten Kašiden ans alte Muster halten. Nāṭigā macht bei den Ġassāniden, Tarafa und Mutalammis bei den Labmiden eine Schule der Verfeinerung durch; 'Adī b. Zayd, der Begründer einer eigenen Dichtungsart, des Weinliedes, unter dessen Einfluß ja Walīd II. dichtete, hat, wie sein Vater, meist zu Madā'in am persischen Hofe gelebt und persische Erziehung genossen<sup>3</sup> und über zwei Jahrhunderte hinweg reicht ihm 'Abū Nuwās die Hand, der halbe Perser<sup>4</sup> und zweite Stern unter den Weindichtern. So ist es kein Wunder, wenn im arabischen Weinlied 'die Könige' eine Rolle spielen, denen das Festland der zwei Irākprovinzen und das

<sup>1</sup> J. WELLHAUSEN, *Das arab. Reich und sein Sturz*, p. 347 ff.

<sup>2</sup> Er hat sein halbes Leben in Mesopotamien, am Hof des Klerā und in Syrien verbracht. Seine Vorliebe für griechische, aramäische und persische Fremdwörter ist bekannt. H. THOMPSON in *Morgenl. Forsch.* Leipzig 1875.

<sup>3</sup> BROCKELMANN, *Gesch. der arab. Litt.* I, 29 f.

<sup>4</sup> Seine Mutter war eine Perserin, Ġellabān. Bezeichnend für Abū Nuwās ist die ganz morabische Knabenliebe. v. KREMER II, 369.

Meer gehört', denen die berauschten Dichter sich an Macht gleichdanken (Kāmil 72, 6). Und die sangeskundigen Dihkāne, persische Vögte, bei denen vor schönen Tänzerinnen gezecht wird, werden noch unter 'Omar I. poetisch verwertet (NÖLDEKE, *Del.* 28 unten). Von 'Abū Nuwās rühren aber die Verse her, die persische Weinbecher beschreiben, auf deren Boden ein persischer König abgebildet ist (Kām. 516, 12 f. 516, 1 f.). Soweit die altarabische Poesie zur Zeit der Omayyaden heidnisch bleibt, verknüschert sie; neues Leben führt in sie erst zur 'Abbāsidenzeit durch die Berührung mit Persien.<sup>1</sup> So macht auch Abū Nuwās energisch gegen den alten Stil Front, indem er selbst neue Wege geht, aber auch die alten verspottet, in einer Weise, die zugleich zeigen soll, wie wenig er sich als Araber fühlt: „... wer sind die Banū 'Asad und Tamīm und Ḳays und ihre Schwesterstämme? die Beduinenaraber gelten nichts bei Gott.“<sup>2</sup> Und da wir von Dichtern sprechen, sei gleich hier erwähnt, daß die Araber auch ihre Musik und ihre Sänger wie Sängerninnen aus Persien bezogen haben.<sup>3</sup> Die erzählende Literatur stand zum Teil schon sehr früh unter persischem Einfluß; der erste Märchenerzähler, den die Literaturgeschichte mit Namen kennt, Naḍr b. al-Ḥārīt, gab persische Geschichten zum besten; er hatte sie wohl in Hira gelehrt.<sup>4</sup>

Mit dem Aufkommen der 'Abbāsiden beginnt aber nicht bloß in der Poesie eine neue Ära des steigenden iranischen Einflusses.<sup>5</sup> Dieser zeigt sich vielmehr auch in der Wissenschaft, besonders in der Geschichte, wo die mittelpersische Annalistik vorbildlich wirkte;<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Vgl. die Beilage zur MAZ 22, II, 1906: „Arabische oder seldschukische Kultur“, von G. JACOB.

<sup>2</sup> ARNOLD: Nr. 26, 3 f. Vgl. BROCKELMANN I. 75. GOLDSCHMIDT, *Abh. u. mss.* 1902, I. 1. Kap.

<sup>3</sup> V. KREMER I. 23, 40 ff. 44. Note 2. Zu Ibrāhīm al-Manḡlīs Abstammung, vgl. ARNOLD, *Einf. in den Dhr. des Abū Nuwās* 13 f.

<sup>4</sup> Ibn Hišām I. 191 unten. Für die spätere Zeit, vgl. v. KREMER II. 47 ff.

<sup>5</sup> Sentimentale Richtung! vgl. v. KREMER II. 308 und meine al-Ḥanāʾā (SBWd 1904) p. 32 unten. Zur ganzen Charakteristik: BROCKELMANN I. 71 ff.

<sup>6</sup> Daß der Sinn für Geschichte den Arabern überhaupt erst aus Persien kam, hat zuerst GOLDSCHMIDT ausgesprochen. Siehe bei BROCKELMANN I. 134. KREMER II.



in der Theologie konnte aber auch der nationale Antagonismus der schütischen Perser zum Ausdruck kommen.<sup>1</sup>

Daß auch die griechische Episode, welche mit Alexander und den Diadochenstaaten über den Orient hereinbrach und durch Römer und Byzantiner gefördert wurde, nicht spurlos am Islām vorüberging, versteht sich von selbst. Ich möchte nur an die im sassanidischen Persien (850 n. Chr.) gegründete und noch unter den Abbāsiden fortblühende persisch-syrische Schule von Gondešāpūr erinnern,<sup>2</sup> aus welcher den Arabern die aristotelische Logik vermittelt wurde; und diese gab den Grundstein zur national-arabischen Grammatik.<sup>3</sup> Doch der griechische Einfluß bezog sich meist auf Philosophie und exakte Wissenschaften. Vermittler waren die Aramäer und Juden. So kam auch die Medizin den Arabern von den Griechen zu, doch durch Vermittlung Persiens, wohin die Syrer sie verpflanzten hatten. Auch da war Gondešāpūr das Zentrum.<sup>4</sup>

Mit dem Wechsel der Dynastie veränderte sich auch die innere Art der Regierung.<sup>5</sup> WELLHAUSEN läßt es allerdings dahinstehen, ob dabei vorzugswise persischer Einfluß wirkte. Aber die Stellung der Iranier war die dominierende im Staat<sup>6</sup> und die Barmekiden, die sich durch ein halbes Jahrhundert in den höchsten Staatsämtern behaupteten, waren Perser.<sup>7</sup> Das Wesirat ist sicherlich ein persisches Amt; darum ist auch Bozorgimīhr, der persische Großwesir, in der Literatur das unerreichte Vorbild eines arabischen Wesirs;<sup>8</sup> und eine iranische Institution des Abbāsidenhofes war, auch nach WELL-

422. — BROCKELMANN betitelt das zweite Buch des ersten Bandes bezeichnend genug: die islamische Literatur in arabischer Sprache!

<sup>1</sup> KREMER II. 397, 400 unten.

<sup>2</sup> BROCKELMANN I. 97, 202, wo die weiteren Nachweise.

<sup>3</sup> Ihn Hauptvertreter waren — Perser, sowohl in der Schule von Kūfa, wie in der von Baṣra; v. KREMER II. 469.

<sup>4</sup> BROCKELMANN I. 230.

<sup>5</sup> WELLHAUSEN 346.

<sup>6</sup> EHRENZ 352; v. KREMER I. 223. *Kulturgesch. Streifzüge* 51.

<sup>7</sup> BROCKELMANN I. 71. v. KREMER I. 184 f.

<sup>8</sup> v. KREMER I. 185 f.

HAUSEN,<sup>1</sup> der Henker, die außer dem Wesir . . . vielleicht am meisten hervorstechende Figur unter dem Amtspersonal<sup>2</sup> und — der Hofastrologe.

In die Hofetikette mag schon zur Omayyadenzeit persischer Unfug eingerissen sein,<sup>3</sup> besonders die geregelten, wöchentlich mehrmals wiederkehrenden Trinkgelage der Omayyaden sind den Chosroen nachgeahmt. Aber auch in der Staatsverwaltung, besonders der östlichen Provinzen lehnte man sich an Persien an. Da waren die Beamten trotz aller Gegenagitation Perser;<sup>4</sup> bei der Münzreform 'Abd el-Melik's wurde der schon lang vorher in Arabien kursierende sassanidische Dirhem der Silberwährung zugrunde gelegt.<sup>5</sup> Die Besteuerung des Bodens war ganz nach persischem Muster durchgeführt,<sup>6</sup> wie denn auch das Finanzjahr mit dem persischen Jahresanfang, dem Nauruzfest, begann.<sup>7</sup>

In militärischen Dingen war es nicht viel anders. Das römische Lager (خندق) lernten die Araber wohl durch die Perser kennen.<sup>8</sup> Unter Manāfir bestand die Elitgarde des Kalifen aus Chorasānern, während Mu'tasim, der die Residenz nach Samarrā verlegte, gar die Türken vorzog.<sup>9</sup> Daß die Araber auch unabhängig von den Persern ihr Lebenswesen hätten ansbilden können,<sup>10</sup> ist wohl wahr. Aber auffallend bleibt die Verleihung von Militärlohn; wir kennen diese Institution aus dem Kodex *Hammurabi* §§ 26—41. Unter den Bu-jiden kam sie zum Schaden des Staatssäckels und des Bodenertrages als die einzig übliche Art der Besoldung ganz besonders in Schwung.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> l. n. p. 350.

<sup>2</sup> v. KREMER I. 142, 148 f.

<sup>3</sup> v. KREMER I. 168, 173. II. 179.

<sup>4</sup> KREMER I. 170, 257.

<sup>5</sup> l. n. 356.

<sup>6</sup> l. n. 279. Diesem Fest des Frühlingsäquinoktiums, entsprach ein gleichfalls persisches Fest des Herbstäquinoktiums, Mīhragān; beide wurden von den 'Abbasiden gefeiert. KREMER II. 78 ff.

<sup>7</sup> l. n. I. 205.

<sup>8</sup> I. 233 f.

<sup>9</sup> I. 169.

<sup>10</sup> I. 238, 253.



Und da muß man sich sagen: was schon einmal am selben Fleck Erde bestanden hatte, brauchte nicht ein zweites Mal erfunden zu werden.

Es ist endlich längst schon erkannt worden, daß die Araber auch ihre Baukunst nicht unabhängig von den sie umgebenden Nationen ausgebildet haben. Bekannt ist der vielzitierte Ausspruch Ibn Haldûns in seiner *Mukaddama* (I. 342): *فَلذَلِكَ عِنْدَ مَا تَكُونُ الدَّوْلَةُ بَدْوِيَّةً فِي أَوَّلِ أَمْرِهَا (1) تَفْتَقِرُ فِي أَمْرِ الْبِنَاءِ إِلَى غَيْرِ قَطْرِهَا*. Bisher dachte man aber dabei nur an Byzantiner und nahm den byzantinischen Ursprung der arabischen Kunst, besonders für Syrien, als feststehend an, während man für den Osten auch die persischen Vorbilder gelten ließ.<sup>1</sup> Soweit Byzanz in Betracht kommt, stützte man sich hauptsächlich auf die übereinstimmenden Nachrichten von den ältesten Omayyadenbauten, besonders jenen Walld L,<sup>2</sup> die von byzantinischen Werkleuten erbaut worden sind. Diesen Einfluß muß man für die erste Periode des Islâm zugeben und kann sich fragen, ob Byzanz dabei nicht selbst von Persien abhängig war. Aber bald wurde es im Kalifenstaate anders. v. KREMER<sup>3</sup> beginnt die Entwicklung der arabischen Baukunst eben mit der Zeit nach jenen „ganz in byzantinisch-griechischem Geschmacke“ gehaltenen „und von griechischen Werkmeistern“ aufgeführten Bauten, mit der Moschee des Ahmed b. Tulûn in Kairo.<sup>4</sup>

Hier wäre zunächst mit der historischen und kunsthistorischen Forschung anzusetzen. Man darf nicht vergessen, daß es stets dieselben Nachrichten über die Omayyaden- und 'Omarmoschee (Damask und Jerusalem) zum Teil über die 'Ahmed b. Tulûn und Ka'ba sind, die sich durch alle Generationen kunsthistorischer Bücher vererben;

<sup>1</sup> Vgl. v. KREMER, *Kulturgech.* II. 48 für den Ban Bagdâd; ebenso für die Baukunst 319 Note 1 und 288 ff. für die Kunstindustrie, 303 für die dekorative Malerei.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. v. ZIMMERHORN, *Gesch. der Baukunst der Araber* etc. Krakau 1899, p. 34, wo die weiteren Nachweise zu finden sind. — Zusammengestellt sind solche historische Zitate von GOLDZUSIM in *Glosses*, Bd. 86, Nr. 6, p. 95, Ann. 2 ff.

<sup>3</sup> „Topographie von Damaskus“ *Denkschr. der k. Akad. der Wiss. phil.-hist. Kl.* 5. Bd. p. 244.

<sup>4</sup> Wie wir oben schon sahen, ist aber der Stil gerade dieses Baues schon ganz in persisch-mesopotamisches Fahrwasser und Samarrâ wahrscheinlich sein Ur-

vielleicht besitzen wir aber auch andere Hinweisungen. Gerade, was die Talünmoschee betrifft, beruft sich Srezyaowan auf Kaḏā'ī<sup>1</sup> und was die Ka'ba anlangt, so soll Abū 'Utmān Sa'id b. Musagḡib den beim Ka'babau unter Ibn ez-Zubayr beschäftigten persischen Werkleuten ihre Lieder abgelauscht haben.<sup>2</sup> Am Ende ist auch auf die ganze Frage, woher die Bauleute kamen, gar nicht soviel zu geben, wenigstens nicht auf die Form, in der sie von den Historikern beantwortet wird. Denn für sie war die Gesandtschaft, die bei solcher Gelegenheit von Byzanz kam oder nach Byzanz ging, die Hauptsache, während man der persischen Arbeiter, die ja im eigenen Staate lebten, nicht weiter gedachte. Bei der Kumpheiß und allgemeinen Unverläßlichkeit von Baulegenden und Baugeschichten sollte man jedenfalls dem kunsthistorischen Beweis bis zu einem gewissen Grade Aufmerksamkeit schenken.

Nach Srezyaowski hat er ungefähr dasselbe Ergebnis zutage gefördert, zu dem uns ein allgemein kulturhistorischer Streifzug führte: der Westen mag besonders in früherer Zeit mehr dem byzantinischen Einfluß zugänglich gewesen sein; die östlichen Provinzen waren von vornherein persische Domäne. Es steht außer Zweifel, daß im Rahmen des Islām nach Niederwerfung der syrischen Omayyaden Persien immer mehr an Einfluß gewann und schließlich vollständig siegte — nicht nur in den oben gestreiften allgemein kulturellen Gebieten, sondern vor allem auch auf dem der bildenden Kunst. Diesen Nachweis gegen ältere Versuche den Ursprung der islamitischen Kunst zu skizzieren, in entscheidender Weise geführt zu haben, ist das Verdienst der Arbeit Srezyaowskis.

#### N. RHODOKANAKIS.

sprungsort. Wie sehr übrigens die ganze vorderasiatische Baukunst nachlich und in der Terminologie von Mesopotamien, und zwar von Assyrien-Babylonien, das seinerseits Persien beeinflusste, abhing, zeigen folgende von D. H. MILLER aufgestellte Gleichungen: باب, aram. 827, ursprünglich aus ass.-babyl. bāb entlehnt; dergleichen لبنة منقشة aus ass.-bab. liblita. حجر = ngarra (WZKM. 7, 221). Ferner vgl. desselben Verfassers *Beschreibung*, p. 58, Note, über مدماک = maddak (Baugeschichte).

<sup>1</sup> Siehe oben p. 296 und 'Koptische Kunst', Einl. xxiv. *Machatta*, p. 246.

<sup>2</sup> Ag. III, 846. *Russica* 1. 40.



*Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen.* Band ix: 1. Halbband. „Geschichte der indischen Litteratur“ von Dr. M. WINTERNITZ, Professor a. d. deutschen Universität in Prag. 1. Halbband. Leipzig, C. F. AMELANG, 1904. Mk. 3,75. — Band x: 1. Halbband. „Geschichte der japanischen Litteratur“ von Dr. K. FLORENZ, Professor a. d. Universität zu Tokyo. 1. Halbband. Leipzig, C. F. AMELANG, 1905. Mk. 3,75.

Die Serie populärer Handbücher der orientalischen Literaturen, die sich *Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen* betitelt, hat sich bereits trefflich bewährt. C. BROCKELMANN, P. HORN und W. GRUBE haben mit ihren Darstellungen der arabischen, persischen und chinesischen Literatur einem dringenden Bedürfnis entsprochen, indem sie den betreffenden Literaturen zum ersten Male eine durch Darstellungsweise und Inhalt gleich ausgezeichnete Behandlung zuteil werden ließen. Diesen sind nun zwei weitere Literaturgeschichten aus der Feder zweier hervorragender Forscher gefolgt, die beide in jeder Hinsicht gediegene Leistungen bedeuten.

Es mangelt zwar nicht an ausgezeichneten Darstellungen der indischen Literatur, doch repräsentiert die von WINTERNITZ den heutigen Stand der Forschung, die ja in den letzten Jahrzehnten so manches bedeutungsvolle Ergebnis gezeitigt hat. Und schon darum hat eine neue Literaturgeschichte neben den bereits vorhandenen gewiß ihre Existenzberechtigung. Der vorliegende erste Halbband ist ausschließlich der Darstellung der vedischen Literatur gewidmet. Aus den einleitenden Abschnitten verdient vor allem die Erörterung der Frage hervorgehoben zu werden, ob die Schrift in der ältesten Periode der indischen Literatur für literarische Zwecke in Gebrauch kam. WINTERNITZ vertritt hier in Übereinstimmung mit den Ausführungen von RYAS DAVIDS in dessen *Buddhist India* mit den besten Gründen und in überzeugender Weise die Ansicht, daß trotz frühzeitiger Kenntnis der Schrift während der langen Entwicklungszeit der ältesten brahmanischen und buddhistischen Literaturdenkmäler eine schriftliche Fixierung derselben nicht stattgefunden hat.

Ein besonderer Vorzug der WINTERITZ'schen Literaturgeschichte besteht darin, daß der Verfasser sich bei der Beurteilung der einzelnen Literaturgattungen von Übertreibungen fernhält, wie wir ihnen gerade auf diesem Gebiete so häufig begegnen. Dies gilt ebenso sehr für die Charakteristik der Rig-Veda-Hymnen, in der WINTERITZ zwischen den bekannten Extremen in der Beurteilung ihres poetischen Gehaltes und der durch sie repräsentierten Kulturstufe die Mitte hält, wie für das Kapitel über die Zauberlieder des Atharva-Veda, in dem WINTERITZ die Ansicht OLDENBERG'S bekämpft, als wären diese Lieder sämtlich nach dem Vorbild der Rig-Veda-Hymnen geschaffen, also jüngeren Datums als diese. Die ethnologischen Parallelen, auf die WINTERITZ verweist, lassen es als ganz zweifellos erscheinen, daß der Atharva-Veda, abgesehen von den ausschließlich für Opferzwecke bestimmten Liedern und den theosophischen und kosmogonischen Hymnen, ein uraltes Denkmal volkstümlicher Poesie, eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis des eigentlichen, von der Priesterreligion noch unbeeinflussten Volksglaubens ist. Auch die Beurteilung der Upanishad-Lehren seitens des Verfassers wird ihrer wahren Bedeutung jedenfalls gerechter, als ihre gar zu überschwängliche Wertschätzung seitens DEUSSENS. Ohnweiters einleuchtend und den durch nichts gerechtfertigten Erklärungen des Petersburger Wörterbuches und DEUSSENS vorzuziehen ist auch die von WINTERITZ (p. 211) erklärte Bedeutungsentwicklung des Grundbegriffes der Upanishad-Philosophie, des Wortes Brahman, von ‚Gebet oder Zauberformel‘ zur Bezeichnung der *trayi vidyā*, und von da infolge der Vergöttlichung von Veda und Opfer zur Bedeutung des ‚Zuerstgeschaffenen‘, des ‚Urgrunds alles Seins‘. Dagegen scheint mir die maßlose Überhebung der Brahmanen nicht ‚tief im Wesen des indogermanischen Geistes begründet‘, durch die größere Vertrautheit der Indogermanen mit ihren Göttern und ihre höhere Taxiarung des Menschenwertes bedingt zu sein, sondern in der alles überragenden Bedeutung, die die Priesterschaft dem Opfer aus materiellem Interesse zu verleihen wußte, in dessen Erhebung zur göttlichen Potenz und in der unehörten Erstarkung des priesterlichen Einflusses ausreichende



Erklärung zu finden. Die einzelnen Literaturperioden, deren Darstellung zufolge ihrer Gründlichkeit, Klarheit und Übersichtlichkeit meisterhaft genannt werden darf, veranschaulicht der Verfasser durch eine Fülle glücklich gewählter Übersetzungsproben. Die den schlichten Erzählerton des Originals wiedergebenden Prosaübersetzungen der schönsten Stellen der Brähmana-Literatur und die trefflich gelungenen metrischen Übertragungen besonders der Zauberslieder des Atharva-Veda sind Beispiele verständnisvoller, feinsüßlicher Übersetzungskunst.

In dem Exkurs über ‚das Alter des Veda‘, der den vorliegenden Halbband abschließt, gelangt WIERNITZ zu dem Resultat, daß für die ganze vorbuddhistische Literatur eine Entwicklungsdauer angenommen werden muß, die es, gleich den astronomischen Untersuchungen JACOBS, wahrscheinlich macht, daß der Rigveda in das dritte, die durch ihn repräsentierte altindische Kultur bis in das vierte vorchristliche Jahrtausend hinaufzudatieren ist. Mag auch die Diskussion über diese Frage noch lange nicht als endgültig abgeschlossen erachtet werden, so hat doch diese Datierung weit mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als jene Angaben, die sich auf die willkürliche MAX MÜLLER'sche Datierung stützen. Für keinen Fall erscheinen die niedriger gegriffenen Ansätze durch den in diesem Zusammenhange wohl unzulässigen Hinweis OLDENBURG auf die Entwicklung Amerikas gerechtfertigt.

WIERNITZ hat die schwierige Aufgabe, eine allgemein verständliche Darstellung der indischen Literatur zu liefern, die dem Laien eine klare Vorstellung von den geistigen Produkten des alten Indien, seiner Kultur und der Eigenart seiner Bewohner geben soll, durch eine glänzende Darstellungsweise und eine treffliche Abgrenzung des behandelten Stoffes glücklich und mit außerordentlichem Geschick gelöst. Aber ein sachlich besonnenes Urteil und eine tief eindringende und klare Erörterung bedeutsamer Streitfragen verleihen diesem Buche andererseits auch ein streng wissenschaftliches Gepräge und sichern ihm die beste Aufnahme und Wertschätzung auch in Fachkreisen.

„Die Geschichte der japanischen Literatur“ von FLORENZ ist die erste völlig verlässliche und ausführliche Darstellung, die durchwegs

aus den Quellen selbst schöpft und nicht nur ein überaus anschauliches Bild dieser Literatur und ihres Entwicklungsganges entrollt, sondern auch einen Einblick in die politischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse der jeweiligen Literaturepochen und in die nationale Eigenart des japanischen Volkes gewährt. Allerdings steht diese Literatur unter vorwiegend chinesischem Einfluß, und infolge der Einführung der chinesischen Schrift und Sprache, der intensiven Pflege der chinesischen Literatur, infolge eines regen Verkehrs mit China und der Nachahmung seiner staatlichen Einrichtungen und seines gesellschaftlichen Lebens, erhielt das ganze Denken und Fühlen der Japaner in so hohem Grade chinesisches Gepräge, daß es zumeist nicht leicht, oft auch ganz unmöglich ist, aus der fremdartigen Umhüllung den spezifisch japanischen Kern herauszuerkennen. Ob freilich der Einfluß der chinesischen Kultur in demselben Maße in die breiteren Schichten des Volkes gedrungen ist und eine ebenso tiefgreifende Umbildung der nationalen Eigenart zur Folge gehabt hat, bleibt immerhin fraglich. Denn abgesehen von der ältesten Periode wird der Literaturabschnitt, dem der vorliegende Halbband gewidmet ist, und der bis zum Schluß der Heian-Zeit reicht, zumeist durch Personen repräsentiert, die den Hofkreisen angehören oder in sehr naher Beziehung zu ihnen stehen. Die spärlichen Überreste der volkstümlichen Literatur, die das Schlußkapitel dieses Buches behandelt, und der bewußte Gegensatz, in den sich die höfischen Kreise zum Volke setzten, würden darauf hindeuten, daß dieses seine Eigenart bewahrt hat.

Die Frage, wann die Japaner den Gebrauch der Schrift kennen gelernt haben, ist strittig. Florensz verwirft die Hypothese von der Existenz einer autochthonen Schrift, die der Einführung der chinesischen Schrift vorausgehen soll, eine Hypothese, die sich auf die Divination aus den Rißlinien einer über dem Feuer gerüsteten Schildkrötenschale stützt. Es wäre auch sonderbar, wenn die Japaner trotz der ungeheuren Schwierigkeiten, die ihnen die Aneignung der chinesischen Schrift bot, und die sie auf verschiedene Weise zu mildern suchten, dieser zuliebe eine schon vorhandene Schrift völlig



spurlos hätten verschwinden lassen. Nach der Erörterung der frühesten Beziehungen, die seit Beginn der christlichen Zeitrechnung zwischen Korea, sowie China und Japan bestanden, gibt Florenz eine treffliche Charakteristik der archaischen, unverfälscht japanischen Literatur, die uns das japanische Volk noch auf einer primitiven Kulturstufe stehend zeigt, der archaischen Poesie, wie sie in den Gesängen des Kojiki und Nihongi erscheint, und der archaischen Prosa, der kulturgeschichtlich interessanten, durch eine kräftige, bilderreiche und feierlich ernste Sprache ausgezeichneten Norito-Rituale. Diese enthalten viel altes Sprachgut und sind eine wichtige Quelle für die Kenntnis des reinen Shintoismus. Längere Übersetzungsproben geben ein klares Bild dieser für den Laien bisher unzugänglichen Literaturepoche.

Wie sehr der Einfluß des Buddhismus und der chinesischen Kultur das japanische Wesen durchtränkt und umgeformt hat, zeigt schon die folgende, bis gegen das Ende des achten Jahrhunderts reichende Literaturperiode der Nara-Zeit. Unter den teils in chinesischer, teils in japanischer Sprache abgefaßten Prosawerken dieser Zeit verdienen die auch mythologisch wichtigen Geschichtswerke Kojiki und Nihongi hervorgehoben zu werden. Der hohe Aufschwung der lyrischen Poesie gibt sich in einem Produkt dieser Zeit, der Gedichtsammlung Manyōshū kund, die neben vielen wertlosen Künstleien auch sehr viel schönes und poetisch tief Empfundenes enthält. Den hier vertretenen Dichter Yakamochi hält Florenz auf Grund schwerwiegender innerer Kriterien für den Kompilator der ganzen Sammlung. Eine überaus reichhaltige Auswahl von eigenen Übersetzungen, die auch den Laien das Eigenartige dieser Dichtungen erkennen lassen, bilden eine höchst willkommene Ergänzung zu des Verfassers prächtig ausgestatteten 'Dichtergrüßen aus dem Osten'.

Die Literatur der Heian-Zeit (794—1186) zeigt nicht nur die Zunahme des chinesischen Einflusses, der bis zur Geringschätzung alles Einheimischen führt, sondern ist gleichzeitig ein getreues Spiegelbild des höfischen Lebens mit seinem ungeheuren Aufwand an Luxus, seinen Liebesabenteuern und Ränken, seiner innerlichen Hohlheit

und Verweichlichung. Darum begegnen uns in den Gedichten dieser Periode, deren vorzüglichster Vertreter das Kokinshū ist, neben manchem Zarten und tief Empfundenen doch zumeist eine übertrieben sentimentale, tränenselige Stimmung, eintönige Variierung derselben Gedanken, Mangel an Originalität. Dagegen schreitet die japanische Prosa, an deren Entwicklung die Frauen einen überwiegenden Anteil haben, in den Ländervorreden, der Erzählliteratur (Monogatari) und in der Tagebuchliteratur stetig ihrer Vervollkommenung zu, bis sie in dem Genji-Roman der gelehrten Frau Murasaki-Shikibu und in dem Skizzenbuch der geistreichen und sarkastischen Frau Sei Shonagon ihren Höhepunkt erreicht. Tiefgreifende politische Umwälzungen am Schluß der Heian-Periode bedingen noch die Entstehung einer Art historischen Romane.

Florenz hat sich schon durch seine ausgezeichneten Übersetzungen „Japanischer Dichtungen“ sowie durch seine „Japanische Mythologie“ große Verdienste um die Verbreitung der Kenntnis japanischer Literatur erworben. Diesen reiht sich nun der erste Halbband seiner Literaturgeschichte an, die in ihrer glänzenden Darstellungsweise, ihrer meisterhaften Charakteristik der erörterten Literaturperioden, in der ungewöhnlich reichen Auswahl muster-gültiger Übersetzungen, in ihren das Verständnis der Literatur fördernden historischen Exkursen und zahlreichen kulturgeschichtlich interessanten Aufschlüssen eine Gabe bildet, für welche alle jene, die der japanischen Literatur Interesse entgegenbringen, dem gelehrten Verfasser besten Dank wissen werden.

BERNHARD GEIGER.

---

CHR. BARTHOLOMAE. *Die Gathas des Avesta, Zarathushtras Verspredigten*, übersetzt von —. Straßburg, K. J. Trübner, 1905, kl. 8<sup>o</sup>, x und 133 S., M. 3.

Die Gathas bilden den ältesten, aber zugleich auch schwierigsten Teil des Religionsbuches der Parsen und selbst die einheimischen



Kommentatoren sind nicht instande den präzisen Sinn einer ganzen Reihe von Stellen anzugeben. Es hängt dies mit dem aphoristischen Charakter dieser Stücke zusammen, die in mancher Hinsicht an den Veda, in mancher an den Koran erinnern. Ein Prophet, der seinen Zeitgenossen eine neue Lehre ankündigte, konnte dies nur in mündlicher, ausführlicher Redo tun und wenn er dann zum Schlusse ein Résumé des Vorgetragenen in einigen Memorialversen hinauftegte, so waren diese selbstverständlich nur denen ganz verständlich, die die ausführliche Erörterung gehört hatten. Aufgezeichnet wurde aber natürlich nur das knappe 'argumentum' und es ist begreiflich, daß, als sich ein Ritual herausgebildet hatte, die Verse allein, als das authentische Wort des Propheten, rezitiert und weiterhin als heilig überliefert wurden. Ähnliches geschah bekanntlich in Indien bezüglich vedischer Hymnen, buddhistischer Gathas und Fabeln. Ich halte darnach den vom Verfasser angewendeten Ausdruck 'Verspredigt' nicht für ganz zutreffend, da wir unter 'Predigt' gerade die ausführliche Erörterung einer Bibelstelle verstehen; besser wäre vielleicht 'Glaubenssätze'. Auch mit der Methode die termini technici der zarathushtrischen Lehre bald unübersetzt zu lassen, bald durch Äquivalente wiederzugeben, kann ich mich nicht befreunden, zumal der Verfasser selbst zugibt (S. vii), daß bei den Götternamen 'eine feste Grenze zwischen dem abstrakten Begriff und der Gottheit nicht vorhanden sei', während er gerade auf diese Unterscheidung seine verschiedene Behandlung dieser Namen basiert. Schließlich noch eine grammatische Bemerkung; auf S. x heißt es: 'h und t lauten wie englisches th.' Warum sind sie dann überhaupt unterschieden worden? Aus welchen Gründen perhorresziert B. die von mir und Collitz bewiesene Aussprache des letzteren als implosive Tenuis, etwa wie im deutschen 'Hut ab'? Doch genug der Rekriminationen. Wer sich mit den Grundlehren des Zoroastrismus bekannt machen will, wer die geistvolle Interpretation derselben von einem der ersten Iranisten kennen lernen will, der nehme dies Buch zur Hand. Die philologische Begründung jeder Stelle findet sich in des Verfassers kürzlich erschienenem altiranischen Wörterbuche und zudem sind

jeder Gatha Anmerkungen und Inhaltsübersicht, sowie in einem alphabetisch geordneten Anhang die Erklärung der wichtigsten Personennamen und Schlagwörter beigegeben, sodaß auch der Nicht-Iranist sich bald vollkommen zurecht finden dürfte. Das Verständnis eines der schwierigsten Religionsbücher ist durch das vorliegende Werk ein gutes Stück gefördert worden.

Graz.

J. KIRSTE.

*The Śrauta-sūtra of Drāhyāyana, with the Commentary of Dhanvin.*

Edited by REUTER, J. N., Ph. D., LL. D., Lecturer of Sanskrit in the University of Helsingfors. Part I. [Reprinted from the *Acta Societatis Scientiarum Fennicae*. T. xxv, Pars II.] London: Luzac & Co. 1904. 4°, 216 pp.

Diese lang erwartete Ausgabe des zur Rāṣyaṇtyaschule des Sāmaveda gehörigen Drāhyāyana-Śrautasūtra wird jeder, der sich für die altindische Ritualliteratur interessiert, mit Freude und Dankbarkeit begrüßen. Wenn auch das Sūtra des Drāhyāyana von dem des Lātyāyana nur wenig abweicht, so weiß doch jeder, der mit der Sūtraliteratur vertraut ist, daß ein jedes der alten Sūtras, wenn es auch einem anderen noch so nahe steht, immer etwas Neues und Wertvolles bringt — man denke nur an Hiranyakeśin und Āpastamba. Abgesehen davon besitzen wir das Lātyāyana-Sūtra nur — es ist kaum nötig, dieses ‚nur‘ näher zu begründen — in einer Ausgabe der ‚Bibliotheca Indica‘, während uns hier Dr. Reuter eine mit peinlichster Sorgfalt und gründlichster philologischer Kritik auf Grund einer stattlichen Anzahl von Handschriften des Textes sowohl wie des Kommentars hergestellte Ausgabe darbietet. Der von Reuter ebenfalls mit herausgegebene Kommentar ist der des Dhanvin, der auch darum von Wichtigkeit ist, weil Śāyana ihn für seinen Kommentar zum Pañcaviṃśa-Brahmaṇya und zum Ṣaḍviṃśa-Brahmaṇya benützt hat. Auch das Drāhyāyana-Sūtra selbst wird gewiß zur Erklärung



des noch lange nicht genügend erforschten Pāṇcaviṃśā-Brāhmaṇa manches beitragen. Der vorliegende erste Teil enthält die ersten zehn Paṭalas und bildet ungefähr ein Drittel des ganzen Werkes. Möge es dem Herausgeber gegönnt sein, seine prächtige Ausgabe — das Resultat langjähriger, entsagungsvoller Arbeit — bald vollendet zu sehen!

M. WINTERNITZ.

# Die Mu'allaga des Tarafa.

Übersetzt und erklärt

von

Bernhard Goiger.

## Vorwort.

Die vorliegende Arbeit, eine ehemalige Dissertation in wesentlich gekürzter und umgearbeiteter Form, ist als Ergänzung zu NOLANES *Fünf Mu'allagât* gedacht. Wenn ich es nun wage, die Übersetzung und Erklärung einer der schwierigsten Mu'allagât entgegen meiner früheren Absicht verhältnismäßig kurze Zeit nach Beendigung der Arbeit zu publizieren, so geschieht es aus dem Grunde, weil ich mich inzwischen anderen Studien zugewandt habe, die die Möglichkeit der Veröffentlichung dieser Arbeit zu einem späteren Zeitpunkte in Frage stellen. Ermutigt wurde ich hiezu von meinem sehr verehrten Lehrer, Herrn Dr. R. GRAY, dem ich für die Anregung zu dem Thema und für ununterbrochene, tatkräftige Förderung der Arbeit zu größtem Dank verpflichtet bin.

Der Kommentar ist als Ergänzung zu den bisherigen Erklärungen der Mu'allaga zu betrachten. Diese habe ich nur dann zitiert, wenn meine Auffassung sich in einem Gegensatz zu ihnen befand. Desgleichen begnügte ich mich, anstatt das Variantenverzeichnis bei M. SELLERSON, *Discân de Tarafa*, zu wiederholen, mit der häufigeren Ergänzung desselben. Ich habe auch die Lesarten der Rezension des BATALJUS vermerkt, dessen Kommentar ursprünglich der vorliegenden Arbeit beigegeben war und mit dem des TIBRIJ sehr oft wörtlich übereinstimmt. Mit der Übersetzung und den Erklärungen SELLERSONS mußte ich mich im Kommentar



etwas eingehender befassen, weil ihre zahlreichen Unrichtigkeiten und kritiklosen, oberflächlichen Interpretationen zu einer Berichtigung herausfordern.

Abkürzungen, die der Erklärung bedürfen, sind:

Z. = Zanzani,

T. = Tibrizi,

A. = 'A'lam,

B. = Batajüst,

SEL. = M. SELIGSONS, *Diwan de Tarafa ibn al-'Abd al-Bakri*. Paris, 1901.

Bei der Verszählung hielt ich mich an die Rezension des Tibrizi, die durch die erste Zahl bezeichnet ist. Die folgenden Zahlen repräsentieren die Anwandtsche Ausgabe, die Rezension al-'A'lams und die az-Zanzanis. Das Zeichen = bedeutet, daß ANLW. und A. in der Verszahl mit T. übereinstimmen. Das Fehlen einer dieser Zahlen zeigt an, daß der Vers in der entsprechenden Rezension fehlt. — Die vorliegende Anordnung von Übersetzung und Kommentar ist zwar weniger übersichtlich, ließ sich aber infolge der Teilung der Arbeit nicht vermeiden.

### Einleitung.

Tarafa ibn al-'Abd, mit seinem vollständigen Namen 'Amr ibn al-'Abd ibn Sufjān b. Sa'd b. Mālik b. Dubā'i'a b. Qais b. Ta'laba b. 'Ukāba b. Ša'b b. 'Alī b. Bakr b. Wā'il (b. Kāsīt b. Hīnab b. 'Aḡa b. Du'mī b. Ġadlla b. 'Asad b. Rabl'a b. Nizār b. 'Adnān<sup>1</sup>), gehört bekanntlich zu den berühmtesten Dichtern, die das heidnische und muslimische Arabertum aufzuweisen hat, und nach den in diesem Punkte vollständig übereinstimmenden Zeugnissen der arabischen Überlieferung war er auch einer der ältesten Dichter, von denen wir überhaupt Kenntnis besitzen. Doch ist das, was uns über seine Lebensumstände überliefert wird, überaus dürftig und bietet des

<sup>1</sup> So bei T.

Glaubwürdigen so wenig, daß der Versuch SELIGSONNS, eine Biographie dieses Dichters zu rekonstruieren, als vollständig verfehlt bezeichnet werden muß. Das einzig Wahrscheinliche ist, daß Tarafä zum Hofe des 'Amr b. Hind, des Königs von al-Hira (554—568/69), in Beziehung gestanden. Wenn es also aus diesem Grunde überflüssig ist, die schon so oft in den Einleitungen zu den bisherigen Mu'alläqa-Ausgaben wiedergegebenen Geschichten des Kitāb al-'Agāni zu wiederholen, so sehe ich mich doch gezwungen, auf einige dieser, von SEL. als wahr hingenommenen Geschichten in aller Kürze einzugehen. So zeigt sich SEL. über die früheste Jugendzeit Tarafäs wohl unterrichtet, wenn er z. B. sagt: *«dès son enfance, il se distingua par son esprit vif et ses paroles mordantes,»* und als Beweis jene Erzählung anführt, nach welcher der mit seinen Kameraden spielende (!) Tarafä plötzlich, als er Mutalammis oder einen anderen Dichter Verse rezitieren hörte, diesem einen groben Sprachfehler nachgewiesen haben soll. Es ist denn doch etwas gar zu naïv, derartige Anekdoten auf guten Glauben hinzunehmen. Dieselbe Leichtgläubigkeit verrät SEL. bei der Begründung seiner Ansicht, daß Tarafä seinen Vater schon in frühester Jugend verloren habe. Dies steht nämlich für SEL. aus dem Gedichte Diw. xi (= Antw. 1) unerschütterlich fest, welches das erste, (auch nach al-'A'lam) schon in seiner Kindheit verfaßte Gedicht Tarafäs sein soll. Darin wird Warda, die Mutter des Dichters, gegen die unberechtigten Ansprüche der Vettern in Schutz genommen, indem von den Söhnen Wardas gesagt wird, sie seien noch jung (صَغُرَ الْبُتُونُ), also noch nicht imstande, der Mutter zu ihrem Rechte zu verhelfen. Dieses Gedicht nun kann unmöglich von dem noch jugendlichen Tarafä herrühren. Denn es enthält von Vs. 2 an fast nur allgemeine Ansprüche über Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, sowie deren Folgen, über Vergehen, Wahrheit und Lüge, Sentenzen, wie wir ihnen sonst nur bei bejahrteren, durch ein erfahrungsreiches Leben gereiften Dichtern begegnen. Somit ist die einzig richtige Bemerkung SEL.'s der Satz *«vers qui aurait fait honneur même à un poète plus âgé que lui»*. Über den nun folgenden Lebensabschnitt des Dichters



weiß SML. ebenso trefflichen Bescheid. Er läßt ihn am Basäs-Kriege<sup>1</sup> teilnehmen, sich in ihm auszeichnen,<sup>2</sup> reich und der höchsten Ehren seines Stammes teilhaftig werden. Aber dies sind doch nur die bekannten Prahlereien der arabischen Dichter, die in einer Biographie keinen Platz beanspruchen dürfen! Bei allen diesen Anekdoten hält es SML. nicht für der Mühe wert, auch nur ein Wort der Kritik zu verlieren. Was die bekannte Briefgeschichte betrifft, für die von ihm dasselbe gilt, so verweise ich auf die bei VOLLERS, *Die Gedichte des Mutalammis* (*Beiträge zur Assyriol. u. semit. Sprachwissensch.* v. 2. p. 172), zusammengestellte Sāsīfa-Literatur. Mir erscheinen die inneren Widersprüche, an denen diese Geschichte leidet, so schwerwiegend, daß ich sie durchaus für unecht halten möchte. Mutalammis und Tarafa sind bei 'Amr b. Hind in Ungnade gefallen. Dieser verbirgt seine feindselige Gesinnung, entläßt sie in ihre Heimat zu ihren Angehörigen und vorsieht beide mit Briefen an den Statthalter von al-Bāḫrān, die die Weisung enthalten, die beiden Dichter zu beschenken. Diese hätte es doch sofort befremden müssen, daß der König sie nicht selbst beschenkte, da doch wohl die Vermittlung des Statthalters etwas ungewöhnlich und merkwürdig erscheint. Mutalammis schöpft schließlich, obwohl der König nichts Feindseliges hatte merken lassen, aus einem anderen Grunde Verdacht und läßt sich den Brief von einem des Weges kommenden Knaben entziffern; er erfährt die wahre Absicht 'Amrs. Und Tarafa läßt sich merkwürdigerweise dadurch und durch die Warnungen des Mutalammis nicht in seiner Hoffnung auf ein Geschenk beirren! Es ist ganz besonders dieser Zug, der die Glaubwürdigkeit der Geschichte meines Erachtens vollständig erschüttert.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. dazu die Rezension der SML'schen Ausgabe von NÖLDEKE, *ZDMG.* Bd. 36, p. 161.

<sup>2</sup> Sätze wie: *Il était fort et courageux comme un lion* (?) u. d. als biographisches Detail, das aus einzelnen Versen geschöpft ist, entziehen SML's „Introduction historique“ jegliche Berechtigung zu einer solchen Benennung.

<sup>3</sup> Auch De GOUZ, *WZKM.* Bd. xviii, 102, der an einen historischen Hintergrund der Briefgeschichte glaubt, bemerkt mit Recht, Tarafa könne nicht so 'dumm' gewesen sein.

Tarafa, der sich dem König gegenüber mehr hatte zuschulden kommen lassen als Mutalammis, soll nicht eingesehen haben, daß er sein Todesurteil mit sich führe! Auch die Begründung, der König hätte die Blutrache von dem Stamme des Dichters zu fürchten gehabt, wenn er selbst Tarafa hätte hinrichten lassen, ist recht schwach. Als ob dem König Abfall und Blutrache des Stammes nicht auch dann gedroht hätten, wenn er seinen Statthalter, dessen Taten doch als Vollziehung des königlichen Willens gelten mußten, zum Vollstrecker des Todesurtheiles ausersehen hätte!

Welchen Wert daher die von SBL. aus solchen Erzählungen gezogenen, im bestimmtesten Tone gehaltenen Folgerungen auf Zeit und Veranlassung der Komposition haben, leuchtet ohne weiteres ein.

Tarafa wird bekanntlich (vgl. AHLWARDT, *Bemerkungen über die Aechtheit*, p. 58) zu den الْمُتَبَوِّينَ gezählt, d. h. zu jenen Dichtern, die nur Weniges gedichtet haben, während ihm nach anderen nur die Mu'alläqa zuzuschreiben wäre. Für jeden Fall verdienen derartige Berichte entschieden Beachtung, und so haben auch schon die Untersuchungen AHLWARDTS (*Bemerkungen*, p. 59 ff.) und NÖLDEKES (*ZDMG.* Bd. 56, p. 165) gezeigt, daß von der großen Zahl überlieferter Gedichte nur ein ganz geringer Bruchtheil übrig bleibt, den man als ‚vermutlich echt‘ bezeichnen darf. Das bestbezeugte unter allen Gedichten ist die Mu'alläqa. Wenn auch in manchen Fällen die Reihenfolge der Verse in derselben sich geändert haben muß, einige Verse von einer Rezension überliefert werden, während sie in einer anderen fehlen, so ist doch der Aufbau des Gedichtes im ganzen und großen ein regelmäßiger und übersichtlicher, wie wir ihn nicht in jeder Qasida finden. Dies zeigt sich auch in der Kamelbeschreibung, in welcher die Schilderung von einem Körpertheil zum anderen stetig fortschreitet. Nach V. 1 ist — wie schon AHLWARDT (a. a. O.) bemerkt hat — eine Lücke und V. 2, der bis auf das Reimwort mit V. 5 der Mu'alläqa des Imrulqais identisch ist, stammt ganz gewiß nicht von Tarafa. Die Araber machen sich die Erklärung in solchen Fällen leicht, indem sie sagen, die Poesie sei eine Heerstraße, auf welcher oft eine Hufspur mit der anderen



zusammenfalle (B. im Komm. zu V. 2 und Ham. 312, Zeile 2, Kommentar des T.), also derartige Ähnlichkeiten als Werk des Zufalls betrachten. Andere dagegen, wie z. B. Ibn Qutaiba, Kitāb as-si'r wa-š-šu'arā' (ed. DE GOMBE), p. 53 u. 54, gehen chronologisch vor und betrachten jeden auffallend ähnlichen Vers eines späteren Dichters als Nachahmung der Verse früherer Dichter. Bei Versen, die — wie es bei V. 2 der Fall ist — bis auf ein einziges Wort übereinstimmen, sind Zufall und Plagiat gewiß ausgeschlossen, zumal bei den ältesten und berühmtesten der arabischen Dichter. Die Ursache auffallender Ähnlichkeiten wird eben weit häufiger, als man anzunehmen geneigt ist, in der Unsicherheit der Überlieferung zu suchen sein, die sich doch schon so oft als unverläßlich erwiesen hat.

V. 12:

أَمُونٌ كَأَلْوَابِ الْإِرَانِ نَضَائِمًا \* عَلَى لَاجِبٍ كَأَنَّهُ طَهْرٌ يَرْجَدُ

scheint mir Imrlq. 10, 13:

وَمُنِيرٌ كَأَلْوَابِ الْإِرَانِ نَضَائِمًا \* عَلَى لَاجِبٍ كَالْبُرْدِ فِي الْجَبَرَاتِ

im Ausdruck gar zu ähnlich zu sein, sodaß ich ihn gegen NOLDKE (n. a. O.) mit AULWART dem Tarafa absprechen möchte. — V. 32 (AHLW. 4, 31) erklärt AULWART wegen der Ähnlichkeit mit Zuh. 3, 15 für unecht. Aber abgesehen davon, daß die zwei die Augen (VV. 31 u. 32) und die die Ohren (VV. 33 u. 34) beschreibenden Verse sich vortrefflich in den Zusammenhang der Kamelschilderung einfügen, spricht zugunsten der Echtheit unseres Verses der Umstand, daß Zuh. 3 (ein ebenfalls auf 3 reimendes Gedicht) als unecht gilt (AHLW., *Bemerk.* p. 64) und überdies eine größere Zahl unverkennbarer Anklänge an unsere Mu'allaga enthält.<sup>1</sup> Und auch

<sup>1</sup> So erinnert Zuh. 3, 14: وَسَامِعَتَيْنِ تَعْرِفُ الْعَتَقَ فِيهِمَا an Mu'all. 34; Zuh. 3, 12: مُذْمُورَةٌ أَمْ قَرِيْدٌ an مُذْمُورَةٌ أَمْ قَرِيْدٌ in V. 32; Zuh. 3, 10 (besonders (مُخْرَجُ الشَّوَابِ الْمُنَجَّدِ) an V. 17; Zuh. 3, 11: مَلُوتِي بِنَ الْقَدِّ مَخْصَدٌ an V. 37; Zuh. 3, 28: وَقَعَشِدِي تَرُوحٌ an V. 11. Auffällig ist auch, daß beide Gedichte überdies eine größere Zahl von Reimwörtern gemeinsam haben: مَرْتَضٍ, مَنَصَّدٍ.

mit Rücksicht auf Zuh. 3, 14: *وَسَامِعَتَيْنِ تُعْرِفُ الْعِتَقَ فِيهِمَا* (vgl. unseren V. 34) möchte ich Zuh. 3, 15 als Nachahmung unseres durchaus korrekten Mu'alläqa-Verses betrachten. — Die Verse

Imrlq. 4, 33: *لَهُ أَذْنَانِ تُعْرِفُ الْعِتَقَ فِيهِمَا \* كَسَامِعَتَيْنِ مَدْمُورَةٍ وَسُحَا وَتَرَبٍ*  
 Alq. 1, 24: *لَهُ حَرَتَانِ تُعْرِفُ الْعِتَقَ فِيهِمَا \* كَسَامِعَتَيْنِ مَدْمُورَةٍ وَسُحَا وَتَرَبٍ*

(vgl. auch den schon genannten Vers Zuh. 3, 14) gleichen unserem V. 34 zu sehr, als daß sie nicht als Nachahmungen anzusehen wären. Unser Vers scheint mir auch darum besser und ursprünglicher, weil wohl nicht die inmitten eines Rudels befindliche, sondern die einsame oder nur mit ihrem Jungen weidende Wildkuh erschreckt hinhorcht. — Oh die nur bei Z. vorkommenden Verse, die ich als 17 und 91 einfüge, in die Mu'alläqa gehören, erscheint mir höchst zweifelhaft. — V. 101 (bei T., an-Nahhäs u. Z.) mag echt sein; entscheiden läßt sich dies nicht. Gehört er aber in unser Gedicht, so möchte ich ihn nicht (wie Anlwand) hinter V. 86 (Anlwand schreibt wohl nur irrtümlich 85 statt 86), sondern hinter 92 stellen. — V. 102, dessen Sinn ist: ‚der nächste Tag schon kann dir ganz unerwartete, ungeahnte Ereignisse bescheren,‘ hat so wenig Bezug zu dem ganzen letzten Teil des Gedichtes, daß man ihn kaum für einen das Gedicht abschließenden allgemeinen Gedanken ansehen darf. Aber ebensowenig darf er — wie es Anlw. tut — mit V. 103 hinter V. 66 eingeschaltet werden. Das Vorkommen von *الْيَوْمِ* in beiden Versen beweist nichts. In V. 66 treten die Tage (= Zeit) als allmählich vernichtendes Prinzip auf, das keinen Unterschied kennt, und sollen als solches des Dichters Lebensanschauung begründen, während in V. 102 f. ganz gewiß nicht an Vergänglichkeit und Tod gedacht ist, sondern an unvorhergesehene Geschehnisse, schwere Schicksalsschläge u. dgl., die schon der nächste Tag bringen kann. Aus diesen Gründen bezweifle ich die Zugehörigkeit

*وَتَجَرٍّ* Zuh. 3, 43. 44: *وَتَجَرٍّ* und *وَتَجَرٍّ* (Zuh. 3, 36) *يُسَوِّدُ* V. 81: *يُسَوِّدُ* Zuh. 3, 36 *الْمُتَعَبِّدِ* *تَضَطَّرِّ* VV. 104, 103). Sollte es bloßer Zufall sein, daß auch Zuh. 3, 1 von den Wohnungssperren in *تَهْمَدِ* die Rede ist?



dieses Verses zur Mu'allāqa. Auch V. (101) (Anlw., Sul.), der in allen anderen Rezensionen, auch bei B., fehlt, kann nicht hinter V. 67 eingeschoben werden. Er läßt sich schwerlich in einen inneren Zusammenhang mit den VV. 63—67 bringen, die sämtlich den Gedanken enthalten, daß niemand dem Tode entinnen kann. — V. 103 halte ich mit Ibn Qutaiba (uz Gorn), p. 93, 16 für unecht, da er den in V. 102 ausgesprochenen Gedanken ein wenig variiert. — Die Verse T. 104 u. 105, sowie V. (101) werden schon von den arabischen Gelehrten als unecht bezeichnet (vgl. Nöldeke, a. a. O. p. 162 f.), was sie gewiß auch sind. Ist es doch gerade der Schluß von Gedichten, an die sich fremde Verse am leichtesten anknüpfen lassen. Anlw. möchte T. 104 hinter V. 66 und T. 105 hinter V. 46 unterbringen, wenn diese Verse echt wären. Doch sind sie weder an den genannten Stellen, noch sonst irgendwo in der Mu'allāqa am Platze. Die Verschiedenheit der Überlieferung am Ende des Gedichtes legt die Vermutung nahe, daß die Verse T. 101—105 nebst A. 1-1 spätere Zusätze sind. Ob der Schluß des Gedichtes überhaupt vollständig ist, läßt sich nicht entscheiden. In der Gestalt, in der es uns vorliegt, bildet wohl V. 100 den Schlußvers. — Ich ordne die Verse folgendermaßen: 1. (Lücke.) [2.] 3—11. [12.] 13—20. 22. 24—27. 29. 31—37. 42. 43. 39—41. 44. 46. 47. 45. 48—92. 101. 93—100. [(101.) 102—105].<sup>1</sup> — In Anbetracht des radikalen Eingriffes, mit dem Anlw. die Versfolge der letzten zwei Drittel des Gedichtes total verändert, könnte obige Anordnung vielleicht allzu konservativ und allzu gewagt erscheinen. Aber ich ging von der Ansicht aus, daß man dort, wo mehrere, oft sogar in der Lesung verschiedene Rezensionen bezüglich der Versfolge übereinstimmen, nicht ohne zwingende Gründe Umstellungen vornehmen darf. Ich finde, daß man allzusehr zum Schematisieren neigt und darum mit Unrecht meint, jedes arabische Gedicht müsse genau nach einem bestimmten Schema verfaßt sein. Dann müßten z. B. alle Verse, welche das Selbstlob des Dichters enthalten, unbedingt in einem bestimmten

<sup>1</sup> Die eingeklammerten Verse halte ich für unecht.

Teile des Gedichtes beisammen stehen. Aber gerade unsere Mu'alläqa bietet den besten Beweis dafür, daß die arabischen Dichter in einem und demselben Gedicht öfters auf einen schon früher ausgesprochenen Gedanken zurückkommen, daß man also nicht gewaltsam ähnliche Teile eines Gedichtes, die nicht beisammen stehen, durchaus aneinanderreihen darf. Auch schroffe, unvermittelte Übergänge, wie man sie nur zu rasch zwischen einzelnen Versen zu konstatieren beliebt, kommen in unserem Gedichte in Wirklichkeit nur selten vor, u. zw. am Anfang und am Schluß desselben.

Die Begründung meiner Versordnung gibt folgende Inhaltsangabe: V. 1—10 Nasib. — V. 11 verscheucht der Dichter das Bild seiner Geliebten, indem er auf einer mit allen dankbaren Vorzügen ausgestatteten Kamelin die Wüste durchquert, V. 11—39 Kamelbeschreibung, V. 38, der noch von der Lappe handelt, gehört hinter V. 30. — V. 39 („Auf solch einem Tiere usw.!) bildet den deutlichen Abschluß der Kamelbeschreibung. Vor ihm sind aber die VV. 42 u. 43 einzuschalten. Der Zusammenhang ist folgender: die Kamelin fürchtet die Peitsche (V. 37). Und wenn ich sie mit dem Riemen antreibe, so läuft sie schnell und unermüdlich, selbst noch während der Mittagszeit (V. 42). Auch dann ermattet sie nicht, sondern stolziert hurtig einher (V. 43). — V. 39: Gefahren des Wüstenrittes. — Hier nimmt Anhw. mit Unrecht eine Lücke an. Denn die in V. 39 angedeuteten Gefahren sind es, die dem Gefährten Angst einjagen, so daß er sich (V. 40) schon verloren wähnt. So ängstlich ist aber nur dieser, während der Dichter (V. 41) vor keinem wie immer gearteten Wagnis, vor keiner Gefahr zurückschrickt. — Man darf also wohl V. 41 auf seinem Platze belassen, ohne dem Zusammenhang Gewalt anzutun. — Bisher sprach der Dichter von seinen Durchquerungen der Wüste. Daran schließt sich nun passend V. 44: Und wenn er dann (am Ende eines solchen Rittes) wieder sein Zelt aufschlägt, so tut er dies nicht etwa an entlegenen Stellen, um so den Gästen zu entgehen. Er ist (V. 45) im Gegenteil stets zur Erfüllung der Gastpflicht bereit. — V. 46 bildet die Fortsetzung von V. 44<sup>2</sup>. Und nun nimmt V. 47, den



V. 44<sup>a</sup> wieder auf: Er haust nicht in unzugänglichen Gegenden. Ihn findet man (V. 47) vielmehr entweder bei den Ratsversammlungen seines Stammes, bei denen er eine hervorragende Rolle spielt, oder auch (V. 45) in den Weinschenken, wo es hoch hergeht. Da ist er (V. 48—51) mit Zechgenossen beisammen, unterhält sich mit schönen, durchaus nicht spröde tuenden Sängern und vertrinkt sein ganzes Vermögen. Darüber ist (V. 52) seine Sippe ungehalten und verstößt ihn, obwohl ihn doch sonst Arm und Reich ehrt und achtet (V. 53). Aber (V. 54) was für einen Grund habe man denn überhaupt, ihn wegen seines fröhlichen und ungebandenen Lebens zu tadeln, zumal man nicht ewig lebt? Des Dichters Lebenszweck (V. 55—62) ist: Genießen. — Und nun muß man durchaus nicht mit ANLWARD V. 63 versetzen. Der Dichter hat (VV. 61 u. 62) erklärt, er wolle sein Leben genießen, so lange es Zeit sei. Und nun begründet er diese seine Lebensauffassung in V. 63: Ist doch das Ende aller Menschen, das des Reichen ebenso wie das des Armen, gleich: aller harret das mit totem Gestein (V. 64) bedeckte Grab. Der Tod kennt eben (V. 65) keinen Unterschied, er rafft selbst den Besten hinweg. Alles fällt ausnahmslos der alles vernichtenden Zeit zum Opfer (V. 66). Entrinnen kannst du diesem Geschick nie und nimmer (V. 67). Hier nimmt V. 68, der nur scheinbar einen sprunghaften Übergang bildet, den V. 52 wieder auf. Seine Verwandten haben ihn (V. 52), weil er das Leben von seiner heiteren Seite nimmt, verlassen, obwohl doch — wie der Dichter (V. 54—67) länger ausführt — bei der kurzen Dauer des Lebens das Genießen desselben in vollen Zügen das Vernünftige ist. Und so zürnt ihm (V. 68—70) auch sein Vetter Mälík, ohne daß er ihm je etwas Böses getan hätte (V. 71). Der Dichter war im Gegenteil stets bemüht, die Bande der Verwandtschaft enger zu knüpfen, indem er seinem Vetter stets treu zur Seite stand und für ihn und für seine Ehre eintrat (V. 72—74). — Und nun kann V. 75 auf seinem Platze belassen werden. Er nimmt nämlich V. 71 wieder auf: Und er zürnt mir, ohne daß ich etwas Unerhörtes getan hätte, während doch in Wahrheit die Behandlung, die er mir zuteil werden

läßt, unerhört ist. Wäre also — fährt der Dichter in V. 76 fort — mein Vetter ein gerechter Mann (und wollte er bedenken, was ich für ihn getan und daß ich nichts Schlechtes angestiftet habo), so würde er gegen mich Nachsicht üben. Aber mein Vetter fährt (V. 77) trotz meiner Bitten fort, mich schimpflich zu behandeln, sodaß mir nur gänzliche Lossagung von ihm übrig bleibt; denn nichts (V. 78) schmerzt so sehr, wie Unrecht seitens eines nahen Verwandten. — Nun wendet sich der Dichter an den Vetter selbst: Ich werde eben nie mein Wesen verleugnen, nie von meiner Lebensauffassung lassen (V. 79), werde dir aber auch, wie weit ich auch entfernt sein möge, wegen deiner Ungerechtigkeiten nicht grollen. (Aber du darfst nicht glauben, daß ich ausschließlich auf dich angewiesen, ohne dich und von dir getrennt aber hilflos bin). Es gibt (VV. 80 u. 81) noch andere Mächte, mit deren Hilfe ich reich und berühmt werden kann. Vor allem aber vertraue ich (V. 82—86) auf mich selbst: bin ich doch ein Mann, der, wie kein zweiter, sein Schwert trefflich zu handhaben versteht. Und mit diesem meinen Schwerte habo ich (V. 87—92) so manchem Kamel die Flechsen durchschnitten und so für meine Gäste ein großes Gelage veranstaltet, sie reich bewirtet. (Ich bin ja kein Knauser!) Wie oft schon (V. 101) nahm ich an dem teuren Meisir-Spiel teil! — Auf Grund dieser Vorzüge glaubt dann der Dichter (V. 93) den Anspruch darauf erheben zu können, daß sein Ruhm auch nach seinem Tode fortlebe. Und darum legt er es seiner nächsten Verwandten, der Tochter Ma'bad's, ans Herz, ihn in der Totenklage nicht wie jeden gewöhnlichen Sterblichen zu schildern, sondern der in den Versen 94—100 genannten Vorzüge und Heldentaten Erwähnung zu tun. — Die noch folgenden Verse reihe ich aus den oben dargelegten Gründen nicht ein. — Demnach erweisen sich so tiefgreifende Versversetzungen, wie sie z. B. Anwardt versucht hat, durchaus nicht als notwendig. — Die Mu'alläqa ist wohl im Stile aller anderen beschreibenden Gedichte gehalten, unterscheidet sich aber von ihnen dadurch, daß sonst so beliebte Vergleiche mit dem Wildesel, eine kurze Jagdschilderung u. Ä. fehlen. Der Wildstier wird nur gelegentlich erwähnt. Die Kamelbeschreibung



ist wohl die ausführlichste, die je ein arabischer Dichter verfaßt hat, aber gewiß auch eine der besten. Wer dieselbe einmal gründlich analysiert hat, wird seinen Horror vor ihr verlieren und sowohl in bezug auf die Präzision des Ausdrucks als auch auf die treffliche Wahl der Vergleiche so manche Schönheit in dieser anscheinend so trockenen Beschreibung finden.

Was sich sonst zur Beurteilung unseres Dichters noch sagen ließe, deckt sich fast mit der Wertschätzung der altarabischen Dichter überhaupt. Aber wenn auch diese dieselben Themen zum Gegenstand ihrer Dichtung gemacht haben, so geht doch durch die Mu'allāqa Tarāfas ein viel frischerer Zug. Zwar haben auch jene — wenigstens in ihren Gedichten — der Liebe, dem Weibe und dem Weine gehuldigt, aber bei Tarāfa kommt das Verlangen zu genießen, zu leben, viel kräftiger und wahrer zum Ausdruck. In dieser Hinsicht gleicht er Imrūlqais, mit dem er auch sonst noch manches Gemeinsame hat, unterscheidet sich aber — wie durch viele Beispiele belegt werden könnte — von Labīd dadurch, daß dieser zwar über die Vergänglichkeit dieses erbärmlichen Lebens jammert, aber nicht mit Tarāfa auch die Konsequenzen zieht.

Über den Versuch, Tarāfa als Christen hinzustellen, braucht man nicht erst viele Worte zu verlieren. Das bestbezeugte seiner Gedichte, die Mu'allāqa, gewährt auch nicht einen einzigen Anhaltspunkt für diese Annahme, schließt sie vielmehr vollständig aus. Und so gewaltsam dieser Bekehrungsversuch ist, so unnütz ist die, manche kühne und unrichtige Behauptung enthaltende Beweisführung SEL'a, daß Tarāfa weder Atheist, noch Jude (!), Christ oder Parse gewesen sei. Der Geist, den unser Gedicht atmet, ist ein unverfälscht heidnischer.

---

## Übersetzung.

1. — 1. Von Haula sind die Wohnungsspuren im schimmernden Boden von Tahmad, die hervortreten, wie auf der Hand der Tätowierung Spur.

بُرْقَة übersetzt Nöldeke (Härit Mo. 2) durch ‚scheckig‘, da es von einigen Erklärern als ‚aus schwarzen und weißen Steinen bestehender Boden‘ definiert wird. (So Jāq. s. بُرْقَة; Ibn Qutaiba [de GORKE] 379, 16: مُوجِعٌ جِجَارَةٌ سَوْدٌ وَبَيْضٌ; Hizāna 1, 410: ذَاتُ جِجَارَةٍ مُخْتَلِفَةِ الْأَلْوَانِ). Doch scheint die der Wurzel inhärierende Bedeutung ‚blitzartig glänzen‘ dieses in so vielen Eigennamen vorkommenden Wortes allmählich abgeblaßt zu sein, sodaß es nur noch einen undefinierbaren Farbenton, ein schwärzlich schimmerndes Grau, nicht aber einen bedeutenden Farbenkontrast bezeichnet. So heißt es Lab. xii, 5 von den Spuren: يَبْرُقْنَ ‚sie schimmern‘ (se nicht deutlich erkennbar); Qatāmi 4, 16 vom Wüstenboden: بَرِيقُ الْمَتْنِ ‚mit schimmernden Flächen‘. — Dasselbe gilt von لَاح, welches (wie in unserem Verse) das undentliche Schimmern kaum noch erkennbarer Wohnungsspuren bezeichnet. So Tar. (Anw.) 12, 1: طَلُولٌ تَلَوَحٌ; Dur-Rumma (ed. Sæxne) 8: لَوَائِحٌ مِنْ أَطْلَالٍ; ibid. 110 vom schimmernden Kieselstein: لَاحِ الْمَرَوْ; Zuh. 18, 3: يَلْحَنُ (Wohnungsspuren); ebenso Ma'n b. Aus 4, 3: كَمَا لَاحَ قُوْقُ الْبَغْضَمِ الْحَسَنِ الْوَشْمِ. Ähnlich wird لَاح vom Dämmerlicht, vom Morgengrauen gebraucht, so Ham. 794, 6 und Abū Nôwās (Anwardr, Chalef, p. 416, Gedicht 3, Vers 6). Von der Schrift Mutalammis (ed. Vollers) II, 2. Sonst auch ‚strahlen‘, ‚leuchten‘: von den Sternen: Aus b. Hağar 1, 4; Hud. 94, 6; vom Monde: Hud. 79, 2; von der vom Blitz erhellten Wolke: Hud. 99, 7; vom Tageslicht: Härit Mo. 8. — Unter باقى ist nicht, wie T. anzunehmen scheint, der unmittelbar nach der Prozedur des Tätowierens in den punktierten Stellen der Haut zurückgebliebene Farbstoff, sondern die noch vorhandene Spur der bereits verwischten Zeichnung zu verstehen. So werden bekanntlich die Wohnungs-



spuren gerade mit verwitterten und fast unkenntlichen Schriftzeichen verglichen (vgl. Lab. Mo. 2). — Die Kommentare führen als Variante des zweiten Halbverses an: *ظَلَيْتُ بِهَا أَبْنِي وَأَبْنِي إِلَى الْغَدِ*; so liest auch Hizāna I, 410 und IV, 402. — Jāq. n. 850 folgt auf die zwei ersten Verse unseres Gedichtes ein Vers, dessen zweite Hälfte mit der eben angeführten Variante unseres Verses identisch ist, während die erste Hälfte in der Mu'allāqa überhaupt nicht vorkommt.<sup>2</sup> Dies beweist neben der sonst übereinstimmenden Überlieferung der Lesart *كُلُّهُ* etc., daß diese der Variante vorzuziehen ist.

2. =. r. Während hier meine Genossen ihre Reittiere an meiner Seite anhalten, sprechen sie: „Richte dich doch vor Kummer nicht zugrunde und sei standhaft!“

*تَجَدَّدَ* bedeutet zunächst ‚hart sein‘, dann in übertragener Bedeutung: ‚weiche(n) Gefühlen unzugänglich, standhaft, ausdauernd sein‘. Vgl. V. 101 unserer Mu'allāqa: *تَجَدَّدَ* eigentlich ‚verhärtet, erstarrt‘, dann ‚hartherzig, geizig‘: Lab. xxxii, 8: *فَلَا تَجْعُدَا* (‚seid nicht hart‘ i. e.), ‚geizet nicht‘ (sc. ihr Augen): al-'A'sā (zitiert im Kommentar zu Ham. 12, Z. 8 u.): *عَنْ عَطَايَا جَابِدَا* ‚mit Gaben geizend‘; Ham. 372, 1: *خَبِيرٌ* vom Auge, das nicht weint: ‚erstarrt‘. Vgl. ferner den Ausdruck: *مَثْلُوحُ الْقُؤَادِ* (Urwa 6, 5 und Ham. 367, 1) ‚verschneiten = erfrorenen, erstarrten Herzens‘ = ‚geizig‘.

3. =. r. (Es war), wie wenn die Säufien der Malekitin am frühen Morgen große (Segel-) Schiffe wären in den Wasserläufen von Dad.

*خَلَيْتَ* hat auch die Bedeutung: ‚Melkkamelin, der man das Junge entzogen und anstatt desselben ein fremdes untergeschoben hat‘, da sie in diesem Falle, ohne das Junge zu säugen, die Milch zurückbehält, die nun dem Besitzer der Kamelin ganz zufällt (Hud. 61, 3 u. 26, 9). Daher rührt wohl die in den Kommentaren ent-

<sup>1</sup> Salmanson (Anmerkung zu diesem Vers) zitiert fälschlich *أَبْنِي*.

<sup>2</sup> Vgl. diesen Vers Tackfa (Anz.), Appendix 5, 1.

haltene Erklärung des أَبُو عُبَيْدَةَ, es werde nur ein von einem Boote begleitetes Schiff so genannt. Wenn REISKI (in seiner Ausgabe der Mo'all.) und nach ihm VELLERS خَلِيَّة dementsprechend durch „navis oneraria“ übersetzt und seine Ableitung von خَلِيَّة ‚Melkkamelin‘ damit begründet, daß das Lastschiff seine Ladung ebenso behalte, ohne daß sie in das Boot geschafft werde, wie die Kamelin ihre Milch dem fremden Jungen vorenthält, so klingt dies ungemein gekünstelt. SPRENGER (*Die alte Geographie Arabiens*, p. 113: unter 55) denkt an خَلِيَّة in der Bedeutung ‚Bienenstock, Bienenkorb‘ und übersetzt: ‚Den Bienenkörben (d. h. über das Deck aus Palmblättern erbauten Hütten) der Schiffe auf den Kanälen von Dad gleichen die Frauensänften‘. Die ‚Bienenkörbe der Schiffe‘ erscheinen mir denn doch zu weit hergeholt. خَلِيَّة ist wahrscheinlich im Gegensatz zu kleinen Fahrzeugen (Ruderbooten, Flößen) ein großes, vom Wind getriebenes (خَلِيٌّ, frei, ledig) Segelschiff. So erklärt es auch Tag x, 119: هِيَ الْبَتِّيَّةُ الْعَظِيمَةُ... هِيَ الْبَتِّيَّةُ, eine Erklärung, die al-'Azharī der des 'Abū-'Ubayda vorzieht, während al-Gauhārī sie für die einzig richtige hält. Als großes, gegen den Sturm ankämpfendes Segelschiff erscheint خَلِيَّة auch in dem Vers von al-'A'sā, Lisān xviii, 235 und R. Geyss, *Zwei Gedichte von al-'A'id*, p. 144:

يَكْتَبُ الْخَلِيَّةُ ذَاتَ الْبَلَا \* عَ قَدْ كَادَ جَوْجُوهَا يَنْصَلِمُ

خَلَايَا سَفِينٍ sind also ‚die großen (sich frei bewegenden) unter den Schiffen‘.

4. — 4. von Adulis' oder Ibn Jāmin's Schiffen, mit denen der Schiffer bald laviert, bald geradeaus fährt.

SERAPION spricht in seinem Kommentar zu diesem Verse noch immer von einer Stadt 'Adaulā in Bahraīn, obwohl er aus S. FRAENKEL, *Aram, Fremdwörter*, p. 214 und PRÆTORIUS, *ZDMG*, xlvii, 396 hätte sehen können, daß dieser Ortsname mit Adulis = Ἀδύλις (heute Dōla; vgl. REINSEN, *Afarapr.* iii, 80, Nr. 27) zu identifizieren ist. Vgl. auch JACOB, *Studien in arab. Dichtern*, i, 29 u. ii, 86. — Über Ibn Jāmin: JACOB, *Stud.* ii, 86.



5. —. 6. Des Wassers Wogenschaum durchschneidet mit ihnen ihr Kiel, wie der Fialspieler das Erdhäufchen mit der Hand zerteilt.

Abel gibt im Anschluß an den Kommentar des Z. خَبَابٌ durch ‚große Menge‘ wieder, was hier nicht am Platze ist, da خَبَابٌ ‚Schaumbläschen des Wassers‘ bedeutet oder nach Ibn Drajid, Isti-ḡāḡ 24: تَكَسَّرَ الْمَوْجُ الصَّغِيرُ ‚das Sich-brechen der kleinen Wagen‘, also die in beständiger Bewegung befindliche, auf- und abwogende Wasseroberfläche, ‚the ripple or broken surface of water‘ (Lane). خَبَابٌ steht in der Bedeutung ‚Schaumblase‘ (des Wassers) z. B. Imriq. 52, 26 (خَبَابُ الْمَاءِ, mit deren allmählichem Aufsteigen zur Oberfläche des Wassers der Dichter sein vorsichtiges Herannahen an die Geliebte zur Nachtzeit vergleicht) und Hud. 92, 49 (von den Wasserbläschen, welche die trinkenden Wildesel durch ihr Hineinschnauben in das Wasser kreisen machen); von den im Weine aufsteigenden Bläschen Mutslammiš viii, 3, wie auch im Persischen مَيْتِ خَبَابٍ (Háfiz, Diw., ed. Rosenszweig, Bd. 3, 471). خَبَبٌ hat dieselbe Bedeutung Aus b. Haḡar 23, 38; von den Bläschen im Speichel der Geliebten Tar. 5, 20. Ich sehe darum kein Hindernis, خَبَابٌ (kollektivisch) als ‚Schaumbläschen, Schaum, Gischt‘ zu fassen. In derselben Bedeutung steht es auch in dem Lisān i, 286 zitierten Vers:

فَأَنَّ صَلَا خَبِيْرَةٍ جَعَلَ قَامَتْ « خَبَابُ الْمَاءِ يَتَّبِعُ الصَّبَابَا

wo offenbar das langsame Erheben des schweren Gesäßes mit dem langsamen Aufsteigen der Schaumbläschen verglichen ist. Das Gleiche gilt wohl für den ebendort zitierten Halbvers:

سَمِعُوْا خَبَابَ الْمَاءِ حَالًا عَلَى حَالٍ

In dem a. a. O. angeführten Vers des Ġarir: تَنَسَّمَ الرِّيحَ تَطَرُّدَ الصَّبَابَا dagegen scheint خَبَابٌ eher ‚Wellenlinien‘ oder ‚die sich hebenden Wagen‘ zu bezeichnen. — Wie hier خَبِيْرَةٌ (eigentlich ‚Brust‘) den Bug des Schiffes bezeichnet, so wird dieser Hud. 238, 3 فَلَئِنْكُلْ (eigentlich ‚schwieriger Brustteil des Kameles‘) genannt (يَشْقَى الْمَاءَ لَنُكَلِّهَا).

— Ein ähnlicher Vergleich mit dem Fial-Spiel in einem Verse von

at-Tirimmaḥ bei Ibn Qutaiba (DE GÖRJE) 92, 13: „Es durchqueren (يَشُقُّ) ihre Vorderbeine am frühen Morgen die Mitten der Höhen‘: قَسَمُ الْقِمَالِ يَشُقُّ أَوْسَطَهُ الْيَدُ, wie man das Häufchen teilt, dessen Mitte die Hand durchdringt‘. Und ebenso in dem ebendort unmittelbar vorher angeführten Verso des Labid (Diw. xvii, 26):

تَشُقُّ حِمَالِ الدَّغْنَا يَدَاءُ \* نَمَّا أَعَبَ الْمُقَابِرُ بِالْغِمَالِ

„Es durchqueren die Fluren der Dahnā-Wüste seine (des Wildstieres) Vorderbeine, wie der Hazardspieler „Häufchen“ spielt‘.

6. =. 9. Und im Stamme erschien sie wie eine dunkel gestreifte, erwachsene Gazelle, die die reifen Arāk-Früchte schüttelt, die zwei Schnüre aneinanderreicht,<sup>1</sup> aus Perlen und Smaragd,

أَخْوَى übersetzt ASAL (getreu nach Z.) falsch ‚mit dunkelbraunen Lippen‘. أَخْوَى ist ein häufiges Beiwort der Gazelle (so Aus b. Haḡ. 37, 1; Vers im Kitāb al-Wuhūš 9, 35: شَابَنٌ ذُو خَوَّيَ; Nāb. 7, 9: مَقْلَدٌ . . . أَخْوَى \* . . . شَابَنٌ) und bedeutet ‚dunkelfarbig, dunkelgestreift‘. Vgl. BRENN, *Säugethiere*, über die Farbe der Gazelle: ‚Vorherrschende Färbung ist ein sandfarbiges Gelb, welches aber gegen den Rücken hin und auf den Läufen in ein mehr oder weniger dunkles Rothbraun übergeht. Ein noch dunklerer Streifen verläuft längs der beiden Leibesseiten und trennt die blendend weiß gefärbte untere Seite von der dunklen oberen.‘ Es sind demnach überhaupt alle dunkelfarbigem Stellen und Streifen des Gazellenkörpers gemeint und nicht bloß ‚die Schwarze der Augenwinkel‘ (so T.), auch nicht ein schwarzer und ein weißer Streifen (A. bei SKL.) Doch werden einzelne dunkle Körperstellen bisweilen besonders hervorgehoben, so Imrlq. 31, 6: حَذَّ أَخَمَ ‚eine dunkelfarbige (schwarze) Wango‘; der Gazellenbock Lab. xiii, 16: أَسْفَعٌ ‚mit rötlichbraunen Wangen‘; und neben hellfarbigem \* (أَكْمَ)

<sup>1</sup> So. auf ihrem Halse.

<sup>2</sup> Vgl. DECAUVY i. 305: ‚horn (sc. in der Harra) they are nearly of the colour of basalt — gazelles are white in the sand plains.‘

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. III. Bd.



Tieren werden auch an den Schenkeln gefleckte (مُسَمَّة) und 'schwarze' (سُود) genannt. — أَخْزَى wird auch von Pflanzen gebraucht, die nach einem befruchtenden Regen aus der Erde schießen, und bedeutet dann 'sattgrün, dunkelgrün, ins Schwarzliche schimmernd'. So Zub 15, 14: حَوْ نَسَائِلُهُ, dessen von Wasserläufen durchquerte Täler dunkelgrün sind; Imrlq. 63, 10: حَوْ نَبَاتُهُ, dessen Pflanzen grün sind. — Sonst auch أَخْزَى مُسْبِيءٌ Ham. 383, 8 von einem Helden, der sein schwarzes Haar herabwallen läßt; von den Lippen, die dunkelgefärbt sind infolge der Tätowierung: Dur-Rumma 19: أَخْزَى اللَّسَبِ; فِي شَفَتَيْهَا حَوْ; von der Nacht: mit schwarzem Gawölke Abū Nowās, Jagdged. 14, 1 (vgl. Aulw., *Chalef* p. 204). — ظَاهَرٌ bedeutet: ein Ding (Kleid und ähnliches) auf ein anderes legen, übereinander anziehen. Vgl. Ham. 127, 6: أَتَنَسَى أَنَسَى ظَاهِرَيْنِ دُرَّتَيْنِ, auf dem Kette auf Kette gelegt ist. T. führt im Kommentar zu diesem Vers die Redensart ظَاهِرَيْنِ دُرَّتَيْنِ, zwei Panzer (einen über den andern) anlegen an und einen Vers des 'Alqama, in dem es heißt: مَظَاهِرُ سِرِّيَّائِي حَدِيدٌ, mit einem doppelten Eisenpanzer bekleidet. — Über Arāk (Salvadoris Persica) und ihre Früchte vgl. Jacob, *Stud. in arab. D.*, 1, 29 und Girgis, *Zwei Gedichte etc.* 52. — سَلٌ zieht شَادِنٌ und يُنْقَضُ zusammen und übersetzt 'en âge d'atteindre les fruits', was der Dichter weder gesagt, noch gemeint hat. شَادِنٌ ist das ausgewachsene Gazellenjunge, das der mütterlichen Pflege und Bewachung nicht mehr bedarf und sich nun frei umhertummelt. Vgl. Lab. Mo. 7, wo die Wildkühe (الْبَعِينُ) bei ihren noch nicht entwöhnten Jungen liegen, während die erwachsenen Lämmer sich munter umhertummeln. Vgl. D. H. Müller, *Kitāb al-Farḡ*, p. 32 (Zurückführung von شَادِنٌ auf ein Verbum des Laufens) und den Kāmil 420, 16 zitierten Vers, zu dem al-Mubarrad bemerkt: وَالشَّادِنُ الَّذِي قَدْ شَذِنَ أَيَّ تَحَرَّمَ.

7. = 8. eine (bei ihrem Jungen) Zurückgebliebene, die auf baumreicher Trift mit einem Antilopenrudel weidet, die nach den Spitzen der (reifenden) Arāk-Frucht hascht und sich (hiebei gleichsam) in einen Mantel hüllt.

ABELS Übersetzung von خَذُولٌ, Gazelle, die ihr Junges verloren hat (im Anschluß an Z.) ist natürlich falsch. Beide sind offenbar zu dieser Interpretation durch den falschen Schluß gelangt: die Gazelle weidet (wie der Vers besagt) mit einem Antilopenrudel zusammen, hat also ihr Junges verlassen. Aber erstens ist in der arabischen Poesie nie davon die Rede, daß Gazellen freiwillig ihre Jungen verlassen,<sup>1</sup> wogegen die Schilderung eines klagenden Muttertieres nicht selten ist, dem die wilden Tiere das Junge entrissen haben, weil jenes sich mit diesem zu weit von der Herde entfernt hat (vgl. Lab. xii, 27 u. xiv, 5). Zweitens kann hier natürlich auch nicht eine gewaltsam des Jungen beraubte Gazelle gemeint sein, da eine solche sich nicht zu einem Vergleiche mit einer sanften Schönen eignen und sich nicht friedlich an den Arak-Früchten gütlich tun würde. — قرأى erklärt A. durch ترأى: die Gazelle späht von Zeit zu Zeit nach dem Rudel aus, um nicht zu weit hinter demselben zurückzubleiben. Ähnlich B.: تَلَجَّطَ بِعَيْنِهَا التَّرْتِيبَ الَّذِي تُتَلَجَّطُ فِيهِ. Die anderen Kommentare deuten es als 'zusammenweiden mit'. Ich ziehe diese Erklärung vor, da رأى sonst nur 'liebervoll oder sorgsam betrachten oder bewachen' bedeutet, was sich auf ein Junges (vgl. Dn. 108, 13) anwenden ließe, aber wohl schwerlich auf ترأى. Die Gazelle weidet mit dem Rudel auf einer Trift, ist aber hinter diesem mit ihrem Jungen zurückgeblieben. Zu قرأى 'zusammenweiden mit' vgl. Lab. xii, 9; Nâb. (Dn.) 6, 17. In

<sup>1</sup> So fällt es Zausani: الْقَبِي قَدْ تَرَكْتُ أَوْلَادَهَا und ebenso falsch auch der Kommentator von Lab. xiii, 7, der مع الجأزر بخاذلات (also mit ihren Kälbern zurückgebliebenen Wildkühe) dabei steht, erklärt: تَعَبَتْ صَوَاجِبُهَا. Zu خَذُول vgl. auch noch Kit. al-Wuh. 32, 476 (Vers von at-Tirmidî: أَخَذَلَهَا es (sc. das Kälbchen) ließ sie (die Gazellenmutter) (hinter der Herde) zurückbleiben. Alqama I, 11: تَرَى فِي أَرَاكِ . . . مَقْرُولٌ, eine Gazelle, die ein Junges besitzt, weidet . . .; besonders deutlich Zuh. 9, 5: خَاذِلَةٌ . . . مَقْرُولَةٌ, einer Gazellenmutter, einer (hinter der Herde) zurückgebliebenen von den Gazellen, die lieberoll (fürsorglich) ein ausgewachsenes (Kälbchen) anblickt (bewacht)!.



der zweiten Bedeutung steht es NOLDEKE, *Delectus*, 108, 13: *بَيْنَ قَوَائِمِهِ بِكَلِّ حَمِيلَةٍ* 'während sie das Junge liebevoll anblickt' (auch: 'sorgsam bewacht'); Zuh. 9, 5: *خَاذِلَةً مِنَ الطَّبَاةِ قَوَائِمِي شَادِيًا*.

8. — 4. Und sie (Haula) entblüßte lächelnd (ein Gebiß) mit dunkelbraunem Zahnfleisch, als wäre es eine blühende Kamille, die mitten in den reinen Sand gedrungen, und der ein taubenetztes Häufchen (Sandes) angehört.

*أَلْمَى* wird bald auf die Lippen (Z., B., al-'Ašma' nach Tāg x, 332) bezogen, bald auf das Zahnfleisch (A., T.: *ثَغِيرٌ* *أَلْمَى* *أَيَّ اسْمٍ الثَّابِتِ* Lis. und Tāg s. *أَلْمَى*). ABEL gibt es durch 'schwarzlippig' wieder, während SEL. es unübersetzt läßt. *وَتَبَسُّمٌ* macht es zweifellos, daß *ثَغِيرٌ* (Gebiß) zu ergänzen ist,<sup>1</sup> somit an dieser Stelle nicht die Lippen gemeint sein können. Überdies weist der Vergleich der Zähne mit der Kamille deutlich darauf hin, daß es sich um das Zahnfleisch handelt; die blanken Zähne stechen von dem mit Itmid (Antimon) gefärbten Zahnfleisch (vgl. den nächsten Vers) so ab, wie die Kamille von dem dunkelfarbigem Sandhaufen. Dem oft erwähnten frischen, kalten und moechusduftenden Speichel, der die Zähne der Schönen umgibt, entspricht die im Sande enthaltene Feuchtigkeit, die die Wurzel der Kamille trinkt. So in einem Vers von al-'A'šā (NOLD., *Beiträge*, p. 14): *كَالْأَقْصَوَانِ... وَأَسْفَلُهُ نَدٌّ*, 'Und ihr Mund gleicht Kamillen, die dauernder Regen genährt hat'; Nāb. 7, 21: *كَأَنَّ نَمَائِمَهَا ذُرَى أَقْصَوَالَةٍ*, '... deren Wurzel feucht ist'; Qurāmi 22, 6: *فَلَا مَا ذُرَى الشُّؤْبِ*, 'wie wenn ihre Zähne die Spitzen einer Ka-

<sup>1</sup> Vgl. Tar. 5, 18: *... تَجَلُّو إِذَا مَا أَبْشَسَتْ \* عَنْ شَبِيحِ فَأَقَاجِي الرَّمْلِ*, 'sie zeigt, wenn sie lächelt, (durch Lücken) getrennte Zähne, die den Kamillen des Sandes gleichen'; Imriq. 12, 12: *ثَغِيرٌ عَنْ ذُرَى غُرُوبٍ خَصِيرٌ* (wo offenbar *ثَغِيرٌ* = Gebiß zu ergänzen) 'Sie lächelnd (= wenn sie lächelt) ein von vielem Speichel getränktes, eiskaltes Gebiß entblößt'; Imriq. 32, 35: *وَتَبَسُّمٌ عَنْ عَذَبِ الْمَذَاقَةِ*, 'Sie läßt lächelnd (ein Gebiß) sehen, soll von Geschmack'.

mille wären, auf die das Naß des Regens sich ergoß'. Ausführliches über diesen Vergleich bei GEYER, *Zwei Gedichte* etc., Exk. v. — Weiße, blank polierte Zähne sind ein Vorzug; häßlichen Weibern werden schmutziggelbe Zähne vorgeworfen. Solche Weiber heißen قَدَح (Hud. 207, 5). — لُثْيَا steht Dur-Rumma (Mā bālu) 19 wohl ebenfalls vom Zahnfleisch.

9. = 4. Getränkt<sup>1</sup> hat es (sc. das Gebiß) der Sonne Glanz, doch nicht sein (sc. des Gebisses) Zahnfleisch (tränkte er), Itmid wurde eingestreut,<sup>2</sup> ohne daß sie auf diesen biß.

Die Kommentare des T., B. und Z. suchen der Schwierigkeit, die das Maskulinum أُسِفَ bietet, auf mehr oder weniger willkürliche Weise zu entgehen. Alle Schwierigkeiten sind behoben, wenn man die Grundbedeutung ‚mit der Nadel stechen, punktieren‘ (vgl. Lab. Mo. 9) beibehält und أُسِفَ unpersönlich faßt: Es wurde punktiert (ergänze etwa عَلَيْهَا = عَلَى لِثَاتِهِ) mit Itmid, ohne daß sie (während dieser Prozedur) darauf biß. — لَمْ تُكْدِمْ عَلَيْهِ hat zu zwei unsinnigen Interpretationen Anlaß gegeben. Die arabischen Kommentatoren (denen SER. sklavisch folgt) meinen, die Schöne zerbeisse nichts mit den Zähnen, was (wie z. B. Knochen) auf ihnen Spuren zurücklassen und ihren Glanz (bei SER. im Kommentar أَثَرٌ in أَثَرُهُ zu korrigieren) vermindern könnte. Wenn diese schnurrige Erklärung richtig wäre, wären die arabischen Schönen bemüßigt gewesen, nur mehr flüssige Nahrung zu sich zu nehmen! Dieser übertriebenen Vorsicht bedurfte es jedoch nicht, da auch ihnen das Putzen der Zähne nicht unbekannt war (vgl. Imrlq. 34, 4: كَسَوْنَهُ وَتَشْوِيَهُ). — Von den Lippen, in die die Frauen nicht beißen durften, wollten sie nicht ihre Zähne dadurch schwarz machen (so JACOB, *Globus*, Bd. 64, p. 354 b.), ist hier nicht die Rede, und eine neuere Erklärung JACOBS (*Beduinenleben*, p. 49): ‚Allerdings mußten sie sich damals hüten, auf das Zahnfleisch zu beißen, da sonst

<sup>1</sup> Sinn: Blendende Weiße verlieh ihm . . .

<sup>2</sup> Sc. in das Zahnfleisch.



die Zähne schwarz wurden' ist deshalb unmöglich, weil es auch für die arabische Schöne vergebliche Mühe gewesen wäre, sich ins Zahnfleisch zu beißen (!). *طَلِيْمٌ* ist natürlich auf *أُتْمِدَ* zu beziehen: Das Zahnfleisch wird mit Imid eingerieben und während dies geschieht, vermeidet es die Schöne sorgfältig, ihre Zähne mit dem in den Mund eingeführten Farbstoff in Berührung zu bringen. Übrigens ist der Vers Lis. xvii, 67 anonym nach al-Kisā'i mit der Variante *وَلَمْ يَكُنْ* 'dessen Farbe nicht verblaßt ist' zitiert.

10. = . 10. Und ein Antlitz (hatte sie), als hatte die Sonne ihren Mantel darüber gebreitet, von reiner Farbe und nicht gerunzelt.

Von den zwei Lesarten *وَوَجَّهَ* und *وَوَجَّهَ* ist die erste natürlich die bessere. *وَوَجَّهَ* von *وَتَبَسَّيْمٌ عَنْ* abhängig zu machen, ist mindestens unnötig. — Der Vergleich des Lichtes und auch der Finsternis mit einer Hülle, einem Gewande, in das man sich kleidet, ist häufig: vgl. Lab. Mo. 53: *وَأَجْتَابَ أُرْوِيَّةَ الشَّرَابِ* und es hüllten sich ihre Hügel die Mantel des Sonnenglastes um; Ham. 794, 5: *وَاللَّيْلُ قَدْ مَرَّقَتْ عَنْهُ السَّرَابِيلُ*, schon zerrissen die Hüllen [und wichen] von der Nacht; Mufaḍḍ. xxxiv, 28: *يَذَرْنَ اللَّيْلُ*, sie ziehen als Panzer die Nacht an; *Chalef* 67: *وَقَدْ جَلَّلَ الْأَرْضُ ثَوْبَ اللَّيْلِ*, und schon war die Erde mit dem Gewand der Finsternis bedeckt; Dar-Rumma (Mā bālu) 72: *ضَمَّ الظَّلَامُ عَلَى الْوَحْشِيِّ شِمْلَتَهُ*, die Finsternis raffte ihr Kleid über dem Wildstier zusammen; Quṭān 15, 33: *تَقْرِي قُبَيْصَ اللَّيْلِ*, sie (sc. die Finsternis) durchschneidet das Hemd (die Hülle) der Nacht. Dazu vgl. die bekannte Stelle Psal. 104, 2: *עָסָה אֶת הַיּוֹם כַּבָּדָה*, 'der das Licht sich umhüllt wie ein Gewand'. — Zu *يَنْتَعِدِدُ* vgl. Ma'n b. Aus xi, 11: *هَذَا الْغَنَى قَدْ تَصَدَّدَا* und Qu. 8, 8: *تَصَدَّدَ عَنْهُ لَحْمُهُ* (zusammenschrumpfen!).

11. = . 11. Doch sieh, ich mache die Sorge schwinden, wenn sie sich einstellt, mit einer gekrümmten, schnellpaßlaufenden (Kamelin), die des Abends und auch am Morgen (noch) dahineilt,

Gambara hat anstatt *هَوَجَا* : *هَوَجَا*, das mit Rücksicht auf die Bedeutung der Wurzel (sich übereilen, leichtsinnig sein) und wegen der Anwendung auf den Wind (a wind that blows violently) besser durch 'hastig, flüchtig' wiedergegeben werden dürfte, als durch die ebenfalls angegebene und von SAL. akzeptierte Verlegenheitsbedeutung 'groß und stark' (au long corps). — *هَوَجَا* erklärt SAL. (Noten zu diesem Vers) völlig falsch als 'une chamelle aux jambes recourbées, dont la course est très rapide'. Wohl steht *أَعْوَج* auch als Epitheton der Schenkel, wird aber nur von Pferdeschenkeln gebraucht, wie überhaupt eine mäßige Krümmung der Beine (*تَعَجِيب*; vgl. das gleichbedeutende *مُحْتَبِب* unseres V. 58) nur als Vorzug der Pferde gerühmt wird. Vgl. übrigens auch LAXX: *حَيْثُ عَوَج*. Ist also die Beziehung von *هَوَجَا* auf die Beine der Kamelin ausgeschlossen, so kann mit dem Worte nur eine Eigenschaft des Gesamtbaues gemeint sein, und zwar ist es die Krümmung des Rückens und der Seiten, welche durch das Hervortreten der Rippen verstärkt wird und immer dann eintritt, wenn das Tier durch lange Strapazen abgehetzt und abgemagert ist. So erklärt auch B. treffend: *الْعَوِجَاءِ* *الَّتِي قَدْ اسْتَقْوَسَتْ مِنَ الصَّهْرِ وَأَلْصَقَتْ*, während Z., A. und T. es ungenau durch 'mager' wiedergeben. — Vgl. Ma'n b. Aus n, 1: *وَهِيَ هَوَجَا تَهَيَّل*; Ham. 744, 2 steht *هَوَجَا* von einer singenden Frau in ähnlicher Bedeutung.

12. =. jr. einer zuvorlässigen, gleich den Brettern der Bahre, die ich antrieb auf einem mit Spuren gezeichneten (Weg) — als wäre er eines gestreiften Stoffes obere Seite,

Über Totenbestattung vgl. WELLMADSEN, *Reste arab. Heidenthums*, p. 178 ff., zu *إِرَان* und *تَابُوت*, durch das jenes erklärt wird, JACOB, *Stud. II*, p. 86, ferner GUYER, *Zwei Gedichte etc.* p. 186. Die Anwendung des Wortes *إِرَان* scheint tatsächlich darauf hindeuten, daß Särge gemeint sind, wie sie bei den Christen in Gebrauch waren, zumal *إِرَان* eigentlich gar nicht 'Bahre', sondern 'Kasten, Schrein' bedeutet, in der Bibel aber die Bundeslade, also ebenfalls einen geschlossenen Kasten bezeichnet. Die Beduinen



aber bestatteten ihre Toten nicht in Särgen, sondern trugen sie auf 'buckligen' (gewölbten) Bahren zum Begräbnisplatze. Vgl. Bānat Su'ād (ed. Gumi) 37: 'Jeder Sohn eines Weibes wird, mag sein Wohl auch von Dauer sein, doch eines Tages auf einer gewölbten Bahre (hinaus-) getragen' (عَلَى آلَةٍ حَذْبَاءٍ مَحْمُولٍ); Ham. 202, 8: إِنَّ لَمْ أَتِيكُمْ عَلَى آلَةٍ حَذْبَاءٍ تَابَتْهُ الشَّيْءُ, 'wenn ich sie nicht bringe auf eine gewölbte Totenbahre mit gekrümmtem Rücken'. Der Vater hoffte (Ham. 470, 5), sein Sohn würde dereinst an seiner Seite stehen und, wenn die Bahre (لُعْشَى) [zum Begräbnisplatz] sich in Bewegung setzte, ihn auf seine Schulter laden. Doch nun will es das Schicksal, daß der überlebende Vater die Bahre seines Sohnes trage; ferner Ham. 377, 2: 'Und jeder Mann läßt sich eines Tages wider Willen auf der Bahre (لُعْشَى) auf den Schultern von Freund und Feind [zu Grabe] tragen'; Qatāmi 11, 8: 'wenn seine Bahre sich dahin bewegt (إِذَا مَرَّ نَعْشُهُ) ... auf den Schultern getragen'. Die Totenbahre mag einer Sänfte ähnlich gewesen sein; so steht لُعْشَى Nāb. 8, 4 in der Bedeutung 'Krankensänfte', in der der König getragen wird. — Durch den Vergleich mit den Brettern eines Schreines soll die Festigkeit des Baues der Kamelin bezeichnet werden. Sal's Übersetzung von أَمُونُ كَالْوَحِ الْإِرَانِ 'ses pas sont sûrs comme les planches qui soutiennent le brancard' ist nichts anderes als die Wiedergabe einer mißverstandenen beiläufigen Bemerkung seines Kommentators. Wie kann man nur Schritte mit Brettern vergleichen! — Die Grundbedeutung von لَحَبٌ ist nicht 'glätten', sondern 'schlagen, treten, eindringen, einschneiden', so Ham. 335, 2 مَلْحَبٌ in der Bedeutung von مَخْرُوجٌ مُقَطَّعٌ, nach T. (Kommentar zur Stelle) = مُذَلِّلٌ, 'viel getreten'; قَطَعَ اللَّحْمَ طَوْلًا = لَحَبَ اللَّحْمِ, 'viel getreten'; (Ibn as-Sikkīt, p. 346), auch das Fleisch vom Knochen lösen; لَحَبٌ (vom Wege) nach Lisān = مَلْحُوبٌ, also 'ein oft getretener' (مَوْطَأٌ). Und mag auch eine Folge des häufigen Tretens und Stampfens auf den Boden die Glätte desselben sein, so kommt diese doch in dem Worte keineswegs zum Ausdruck; لَحَبٌ ist vielmehr ein Boden, in den durch häufiges Betreten deutliche Spuren eingegraben, eingezeichnet wurden. Vgl. 'Alq. 2, 19: لَهُ تَلَوَّبٌ ... لَيْتَكَ الْفَرَقْدَانِ وَلَا لَحَبٌ.

(durch لَدَّ عَلُوب 'mit Eindrücken, Spuren versehen' erklärt und verstärkt); Imrlq. (ed. SLANE) ٢٧, ١٢: عَلَى لَاجِبٍ; den auffallend ähnlichen Vers Imrlq. (ANLW.) 10, 13 (vgl. Einleitung, p. 328); Nâb. 20, 7: وَلَجِيقَ مَدَّتْ فِي مَتْنِ لَاجِبٍ \* كَسَحَلِ الْيَمَانِي. Und manche schnelle Kamelin ließ ich laufen auf der Fläche eines mit Spuren gezeichneten Weges, der einem (sc. gestreiften) jemenischen Gewande glich'; mit 'Alq. 9, 19 ist wohl identisch Ibn Doreid, Ist. 201: إِلَيْكَ مَدَائِي. — Auf Grund des Ausgeführten ist die Übersetzung Anchts zu Hud. 93, 35 (عَلَى لَاجِبٍ) 'auf einem breiten Wege' unrichtig.

[١٣. einer hengstähnlichen, mit starken Backenknochen, die rennt als wäre sie eine Straußin, die an der Seite des dünnbefiederten, gesprenkelten (Straußes) um die Wette läuft.]

Weder die Übersetzung Anchts: 'indem sie sich einem schwach-behaarten (Strauß) entgegenstellt', noch die SLZ's: 'une autruche se précipitant vers le mâle' ergeben einen guten Sinn. نَبْرَى, das Z. durch إِمْتِرَاحَ erklärt, bedeutet wohl: sich an jemandes Seite stellen, um sich mit ihm (im Laufen etc.) zu messen. Ich fasse es also in der Bedeutung, die besonders der m. Form dieses Verbums eigen ist. Vgl. LANE und den folgenden Vers. In unserem Vers handelt es sich zweifellos um einen Wettkampf, den Strauß und Straußin auszuführen scheinen, während sie nebeneinander laufen. — Vgl. al-'A'šā (Kūāb al-Wuhūš, 21, 275): رَيْدًا تَتْبَعُ الظَّلِيمَ الْأَرْيَدَ

13. =. ١٢. Sie läuft mit edlen, schnellen Kamelinnen um die Wette und laßt folgen Fuß auf Fuß' auf vielgetretenem Pfade.

Die Epitheta des Bodens مُعَبَّدٌ und مُذَلَّلٌ lassen ihn als etwas Lebendes erscheinen, das fühlt und leidet. الْمُعَبَّدٌ in diesem Sinne auch Lab. XII, 19. Das Gleiche gilt für مُعَبَّدٌ als Beiwort des ansätzigen Kameles, das mit Pech bestrichen wird. Vgl. V. 52.

<sup>1</sup> Eigentlich 'Schlenbein auf Schlenbein'.



14. = 10. Sie weilt zur Frühlingszeit in Al-Quffān mit trächtigen (Kamelinnen), die da beweideten die Triften eines üppigen (Tales), dessen beste Stellen der Spätregen getränkt hat.

الشَّوْلُ sind zunächst nicht milchlose, sondern eigentlich den Schwanz hebende, d. i. trchtige Kamelinnen. Sie sind besonders wertvoll (Tar 5, 42). — وَلِيٌّ wird zumeist als der auf den ersten Regen (im Herbst), وَشِيٌّ, folgende Regen erklärt und dies mit Recht. Die Konfusion, die bei uns in der Übersetzung der Regennamen herrscht und über die auch JACOB, *Beduinleben*, p. 4, Anm. 4 klagt, scheint bei وَلِيٌّ dadurch entstanden zu sein, daß man die Erklärung وَلِيٌّ = مَطَرٌ يُغَدِّ مَطَرٌ (so al-'A'lam) mißverstanden und durch „unaufhörliche, andauernde, wiederholte Regengüsse“ (so Sm. „des pluies successives“) wiedergegeben hat. In Wirklichkeit besagt مَطَرٌ يُغَدِّ مَطَرٌ nichts mehr, als daß auf eine Regenperiode noch ein Regen folgt. Aus Inrīq. 68, 2: فَجَادَ لَهَا الْوَلِيُّ (es strömt ihnen der Spätregen reichlich zu) scheint sich zu ergeben, daß es sich um einen Frühlingsregen handelt, da von den auf der Frühlingsweide befindlichen Kamelen und Ziegen die Rede ist. وَلِيٌّ Hud. 29, 32 als sehr fruchtbarer, vegetationsreicher Boden, dem die Kamele zu-eilen; Mutalammis 17, 6: بِأَسْرَارِ وَلِيٍّ in den besten (fruchtbarsten) Teilen eines vom Spätregen getränkten Bodens. Die wohlthätigen Folgen des Regens werden oft geschildert, so Lab. vii, 32 ff. (üppiger Pflanzenwuchs, Farbenpracht der Pflanzen); وَلِيٌّ وَشِيٌّ (Lab. xv, 33) „die frischen Krüuter seines vom ersten (sc. vom Herbst-) Regen getränkten Bodens“, die nun der Wildesel im Frühling abweidet (تَرَقَّى); die Pflanzen sind infolge des وَشِيٍّ satigrün (خَوَّ): Inrīq. 63, 10; Nāb. 21, 26 wird ein وَشِيٌّ auf das Grab herabgewünscht. — أَسْرَةٌ sind nicht nur die tiefgelegenen Stellen eines Tales, sondern gleichzeitig die fruchtbarsten, „auserlesensten“ Teile desselben. Es bezeichnet eigentlich das tief im Innern Verborgene, den Kern, das Wertvollste eines Dinges. Vgl. die schon zitierte Stelle Mutalammis 17, 6: بِأَسْرَارِ وَلِيٍّ; ferner Lab. xiv, 24: أَسْرَةُ رَحْبَانٍ „die besten unter den Basilienkräutern“; Ma'n b. Aus. 1, 16: التَّيْسُ (von Personen): „die

Edelsten, Beaten'. — أَغْنَدُ, zart, üppig, jugendfrisch': so Qutāmi (vom Zechgenossen); Hud. 99, 30: غُنْدَى الْجُرُوعِ, die zarten (biegsamen) Zweige der Rizinusstaude'.

15. = 19. Sie wendet sich auf den Schrei des hāb! hāb! rufenden (Treibers) um und schützt sich mit buschigem Schweif gegen die schreckenden (Begehrlichkeiten)<sup>1</sup> eines braunen (Hengstes) mit klebrigem Schwanzhaar.

Vgl. Imrlq. 30, 8: يَرْثِنَ إِلَى صَوْتِي, (die Schönen), die sich auf den Klang meiner Stimme umwenden'; Lab. Fragm. vi, 5: قُنْبًا لَا يَرْجِعُ, ein Herz, das nicht Umkehr macht, sich nicht umstimmen läßt'. — مُهَيِّبٌ<sup>2</sup> derjenige, der هَابُ هَابُ ruft, sowie Imrlq. 16, 2: النُّهَيْشِ derjenige ist, der يَسُ يَسُ ruft, um die Kamele beim Melken zum Stillstehen zu bringen. Vgl. ERNKE, *Tagebuch einer Reise in Innerarabien*, p. 54, wo derartige an das Kamel gerichtete Rufe aufgezählt sind, und NOLDE, *Reise in Innerarabien etc.* p. 129 (von den Kamelen): „... durchaus nicht störrisch, vielmehr freundlich und auf den Ruf herankommend...“. — Vgl. هَابُ هَابُ Bānat Su'ād 24 (der mit einem Haarbüschel versehene Schwanz der Kamelin); Ham. 496, 1: تَوَحَّصَلْ (vom Pferde); Lab. xxxix, 54: يَتَّقِينِي بِثَلِيلِ, es (so. das Pferd) schützt sich vor mir durch einen mit Haarbüscheln versehenen Hals'. — مُلْبِدٌ (so auch 'Aṣma'ijjāt 24, 14) heißt nichts anderes als: ein Kamel, welches (dadurch, daß es in seiner Brunst mit dem Schwanze seine Hüften schlägt und so das

<sup>1</sup> Da sie trächtig ist, will sie den brünstigen Hengst nicht zulassen.

<sup>2</sup> SGL. übersetzt مُهَيِّبٌ richtig, bezieht es jedoch (wie seine Anmerkung zeigt) fälschlich auf den Kamelhengst. Dieser ruft doch (de celui qui l'appelle) die Stute nicht, sondern dringt brünstig auf sie ein. Zeigt aber die Anmerkung, daß SGL. مُهَيِّبٌ falsch bezogen hat, so enthält andererseits seine Erklärung des Wortes (in der Anmerkung): المُهَيِّبُ celui qui fait peur, épithète du chameau mâle, eine Unrichtigkeit, insofern als مُهَيِّبٌ IV. Form zu der Interjektion هَابُ هَابُ, eine Unrichtigkeit, insofern als مُهَيِّبٌ IV. Form zu der Interjektion هَابُ هَابُ ist, und einen Widerspruch, indem مُهَيِّبٌ nicht das eine Mal 'rufen', dann wieder 'Furcht einjagen' bedeuten kann; denn der vermutliche Gedankengang SGL.'s: 'der Hengst ruft (!) die Stute und flößt ihr so Angst ein' ist unzulässig. Auch A. bezieht مُهَيِّبٌ (in der Bedeutung يَذْفُوها) fälschlich auf den Kamelhengst.



Schwanzhaar mit Kot und Urin in Verbindung bringt) das Schwanzhaar zusammenkleben macht. Vgl. andere Ableitungen dieser Wurzel: **لَبَّدَ**, 'wirre, struppige Mähne des Löwen', eigentlich 'zusammenklebendes (Haar)': Hud. 28, 7 (dazu der Kommentar: **وَبُرُّ تَلَبَّدَ**); so auch Zuh. Mo. 38; Imrlq. Mo. (LYALL) 55: **الْبَلْبَدُ**, 'Satteldecke', eigentlich 'hair or wool commingled and compacted together, or coherent' (LANE); Filz; Hud. 3, 3: **رَأْسُهُ لَبَّدٌ**: ein mit zusammenklebendem, struppigem, verworrenem Haar bedeckter Kopf; Sanfara, Lāmijja 63 (DE SACY, *Chrest. arabe*, Bd. II): **لِبَالِدٌ**, 'fest zusammenklebende Haare' (die sich nicht kämmen lassen), deren sich der Dichter rühmt. WELHAUSEN, Hud. 151, 7 übersetzt also **مَلْبَدٌ** ungenau durch 'brünstig'. Auch die gewöhnliche Erklärung der arabischen Gelehrten: 'bewirkend, daß der Kot an der Kruppe kleben bleibt' ist unrichtig, ebenso JACOB, *Stud.* II, 105 'exkrement-behaftet'.

16. =. IV. wie wenn die Fittige eines langbeschwingten (Geiers), die dessen Seiten schützend umgeben, mit einer Ahle festeingefügt wären im Schwanzbein.

Es erscheint mir widersinnig, wenn die arabischen Kommentatoren und mit ihnen **سَي. جَفَائِيَّة** als die beiden Seiten des Schwanzes deuten und so dem Dichter den abgeschmackten Vergleich der Geierschwingen mit den (natürlich zu beiden Seiten des Schwanzes befindlichen!) Haaren, dem buschigen Schweifende, imputieren. **جَفَائِيَّة** sind die Seiten eines Körpers, hier natürlich die des Geiers. Der überaus naheliegende Sinn des Verses ist: die Kamelstute schlägt mit ihrem Schwanze nach beiden Seiten um sich, als ob im Schwanzbein anstatt des Schwanzes die Fittige eines Geiers befestigt wären. Die abwehrende Bewegung des Schwanzes nach beiden Seiten wird mit dem Schlag der zu beiden Seiten des Geiers befindlichen Flügel verglichen. — Zu **مُضْرَجِي** vgl. Hud. 117, 5: **الْمَسْرُ الْمُضْرَجِيَّةُ**. Die übliche Übersetzung von **مُضْرَجِي** durch 'der weiße oder rötlichweiße Geier' gibt wohl nicht die primäre Bedeutung dieses Wortes wieder, dürfte vielmehr nur eine ungenaue

Umschreibung und Erklärung sein. Mit Rücksicht auf die häufigere, auch in etlichen Ableitungen enthaltene Grundbedeutung der Wurzel ‚sich entfernen, weit, ausgedehnt sein‘ (auch ‚hinwegstoßen, mit den Füßen ausschlagen‘) möchte ich für مُضْرِبِي etwa die Bedeutung ‚(mit den Flügeln) weit ausschlagend, langbeschwingt‘ in Anspruch nehmen.

17. =. 18. Und bald (schlägt sie) damit hinter den Kruppenreiter, bald auch auf ein zusammengeshrumpftes, dem alten Schlauche gleichendes, dürres, milchberaubtes (Euter).

Der Vergleichspunkt ist gewiß nicht, wie Jacq. *Stud.* II, 87 zunächst annahm, ‚der Ton, welchen der gegen das Euter gepeitschte Schweif hervorruft‘, und auch nicht allein das Fehlen der Milch im Euter und Schlauch, sondern, wie die Epitheta deutlich genug zeigen, das Fehlen der Milch und das dadurch verursachte runzelige Aussehen. Der Dichter schildert jetzt nicht mehr seine von der Reiss müdegehetzte Kamelin, er sieht sie jetzt vielmehr in trüchtigem Zustande<sup>1</sup> auf der Weide im Überfluß mitten unter anderen trüchtigen Kamelinnen. Trüchtige Kamelinnen besitzen nur wenig Milch und sträuben sich gegen das Melken. Daher hier vom Euter مُعَدَّد, ein Wort, welches zeigt, daß es — ebenso wie مُضَرَّم — nicht immer das Euter bezeichnet, welches abgeschnitten wird, damit das Tier an Kraft zunehme (wie die arabischen Erklärer, so z. B. der zu *Urwa* 3, 9, bemerken und wie es *Aus b. Hağ.* 12, 7: حَرَفَ مُضَرَّمَةً أَجْدَ الْبَقَارِ ‚eine magere, euterberaubte, starkwirbelige‘ der Fall ist).<sup>2</sup> *Antara* Mo. 22 ist مُضَرَّم (wie auch T. zur Stelle bemerkt: لَا تَمِي يَرِيدُ أَنَّهَا مَعْقُومَةٌ لَا لَبَنَ لَهَا: keine Kauterisation des Euters, sondern Bezeichnung vollständiger Trockenheit desselben)

<sup>1</sup> VV. 15 und 17 beweisen deutlich, daß es sich um eine trüchtige Kamelin handelt, und daher der Mangel an Milch. Gleichwohl bemerkt *Sat.* zu dieser Stelle: *Le manque de lait est un indice de rapidité pour une chamelle.*

<sup>2</sup> Vgl. *Hag.* 4, 7: mit der unversehrten (= nicht verschnittenen) Kamelin kam (an Milchtrag) die nur dreitägige nicht wettelfern.<sup>3</sup> Nach dem Kommentar wird zu dem oben angegebenen Zweck der Kamelstute eine Zitze abgeschnitten.



nicht wörtlich zu nehmen, sodaß übersetzt werden muß: ‚Ihr wurde durch einen Fluch ein milchberaubtes Euter beschert, das wie abgeschnitten ist.‘ — Vgl. den Vers im Schol. zu 'Urwa 1, 5: ‚O ihr, deren Mutterbrust (ثَدْيِي) uns gegenüber (wie) abgeschnitten ist‘ (جَدًّا); Hud. 116, 8: جَدُّود ‚milchberaubt‘.

18. = 14. Sie hat zwei Oberschenkel, auf denen das massige Fleisch vollkommen gestaltet ist, als wären sie zwei Türpfosten einer hochstrebenden, unbezwinglich hohen (Burg).

Zu dem von SEL. angeführten Variantenverzeichnis zu diesem Verse füge ich noch hinzu, daß T. مُمَرَّدَ liest, ebenso auch (im Text und Kommentar) die Oxforder Handschrift des A. Anlw. liest مُمَرَّدَ. المُمَرَّدُ wird von T. als المَطْوِلُ und (nach anderen) als المُمَلَّسُ, also ‚hochaufgeführt‘, bzw. ‚geglättet‘ erklärt. Letzteres auch Z. und B. SEL. führt zwar in seinen ‚Additions et Corrections‘, p. 189 die Lesart einer anderen Handschrift مُمَرَّدَ an, schreibt aber in seinem Text und Kommentar مُمَرَّدَ, das A. durch المُشْرِفُ المُشْرِفُ erklärt. Da nun مُمَرَّدَ nie die Bedeutung ‚geglättet‘ haben kann, hat SEL. seine Handschrift nicht richtig gelesen; demnach hat auch die auf al-'Aḡma'i zurückgehende Rezension des al-'Aḡlani مُمَرَّدَ. Ich ziehe diese Lesart vor, weil sie zur Bezeichnung der Höhendimension besser paßt als مُمَرَّدَ. Daß مُمَرَّدَ ‚geglättet‘ (vom Schloß) bedeuten kann, bezweifle ich, da die verwandten Formen nur zur Bezeichnung der Bartlosigkeit (und Jugend) gebraucht werden.<sup>1</sup> مُمَرَّدَ steht hier also als Verstärkung von مُبَيَّن.

<sup>1</sup> So مُرَدُّو Hajj. 176, 2: مُرَدُّو وَشَيْبٌ ‚Bartlose (= Junge) und Grauhaarige‘; genau so Nāb. 2, 8: مِنْ مُرَدِّ وَشَيْبٍ. Auch in der Korān-Stelle Sūra 27, 44: صَبْرًا مُمَرَّدًا scheint die Erklärung von مُمَرَّدًا durch مُمَلَّسٌ ‚geglättet‘ durch den Zusatz مِنْ قَوَارِيرَ (aus Glas, ‚Glastafeln‘) entstanden zu sein. Auch hier ziehe ich die Übersetzung ‚eine ganz aus Glas hochaufgeführte Burg‘ vor. Übrigens scheint mir der Vergleich der Kamelin mit einer Burg in bezug auf die Glätte unmöglich.





selben oft gerühmte Vorzüge des Kameles sind, so kann die Auffassung unseres Verses nicht zweifelhaft sein. *Szl.* übersetzt unrichtig „son dos est cambré“, obwohl ihn schon alle Kommentare darüber hätten belehren können, daß hier von einer Krümmung des Rückens nicht die Rede ist. Außerdem bedeutet طَي vor allem: falten, zusammenfallen, fest zusammenschließen, „he made a thing compact, as though folded“. طَيَّ مُحَالٍ besagt also dasselbe wie *Mutahammis* 9, 3: مُدَاخِلَةُ الْفَقَارَةِ „mit dicht aneinandergereihten Wirbeln“ oder (wie die Kommentare erklären) daß die Wirbel fest geschichtet sind, einer ganz nahe an den anderen gereiht (مُتْرَابِفٌ مُتَدَانٌ بَعْضُهُ) (مُحَالٌ) (مُحَالٌ) ist hier nicht (wie z. B. *Aus* b. Hag. 12, 15; *Hud.* 92, 82) der Rücken selbst, sondern bezeichnet (wie *Ham.* 743, 6) die Rückenwirbel, weil hier der von denselben ausgehenden Rippen Erwähnung getan wird. Sonst ist مُحَالَةٌ auch die Rolle (Winde) am Ziehbrunnen (so *Lab.* xvi, 15; *Imrlq.* 4, 37; *Aus* b. H. 23, 28; *Hud.* 92, 19). — Wie die Rückenwirbel, so schließen auch die Halswirbel fest aneinander. Die feste Verbindung der Halsmuskeln mit denselben verleiht dem Halse dieselbe Festigkeit wie jene dem Rücken. — *Szl.* übersetzt مُتَمِّدٌ durch das ungenaue „vigoureux“. — خَلُوفٌ sind nicht Rippen überhaupt (so *Szl.* „côtes“), sondern die letzten, d. i. vordersten Rippen, die kürzer und stärker gekrümmt sind. — Das Suffix von خَلُوفُهُ bezieht sich natürlich auf وَطِيَّ, wobei مُحَالٌ مُطَوِّئَةٌ (wie auch die Kommentare erklären) gleichkommt.

20. —. rt. (Es ist), als ob zwei Wildlager von Lotusgebüsch sie umgaben und als wäre die Krümmung von Bögen unter einem festgefügteten Rücken (zu sehen).

Nach den Kommentaren wird der Raum zwischen den Kniegelenken und der Brust wegen seiner Größe mit weiten Wildlagern verglichen. Es ist offenbar das gemeint, was wir als Achselhöhle bezeichnen. Daß diese Auffassung berechtigt ist, zeigt *Imrlq.* 19, 34, wo die Nüstern des Rosses mit einem Wildlager (وَجَائٍ), u. zw. dem Schlapfwinkel der Hyäne verglichen werden. — Auf die Über-

setzung der Bemerkung A's zu **بَنَاسِي** in SÄL's Noten hätte man gerne versiehet, zumal die Erklärung des Kommentars richtig, die Übersetzung hingegen nicht nur überflüssig, sondern auch falsch ist. — Vergleiche mit Bögen sind häufig. Hier sei nur auf Tar. (SÄL) v. 9 verwiesen: **تَأَلَّصَنِيَّةٌ بَارِي**, eines knienden Kameles, das dem Bogen gleicht. SÄL übersetzt falsch, *qui plie les genoux comme un arc*, während A. den Vergleich richtig auf die Gestalt (**الضُّمَرُ**) bezieht. — **نَاطِرٌ** Ham. 295, 5 von den Lanzenschäften.

21. =. ٢٢. Sie hat zwei Kniegelenke, die weit abstehen, wie wenn sie mit den zwei Eimern eines kräftigen Wasserträgers einherginge.

Zu dem Variantenverzeichnis SÄL's sei ergänzend bemerkt, daß bei Ibn Hišām (ed. WÖSTENFELD) p. 463 unser Vers mit **تَمَرٌ** zitiert ist. Dort steht auch **دَالِجٌ** statt **دَالِجٌ**, unter der Last gehengt, schleppenden (kurzen) Schrittes einhergehen. A., B., Kāmil 566, 19, Ibn Doraid, Ištiq. 120 und Amw. lesen **أَمْرًا**, T. und Z. dagegen **تَمَرٌ**. Von diesen zwei Lesarten wähle ich **تَمَرٌ** aus folgenden Gründen: Erstens zeigt **أَقْتَلُ** (mit weit von der Brust abstehenden Kniegelenken), daß es sich hier nicht um das Festgedrehtsein der Gliedmaßen der Kamelin handelt, dem etwa die straffe, durch das Tragen schwerer Eimer bewirkte Spannung der Arme des Wasserträgers entsprechen würde. Vielmehr ist der Sinn: die Kniegelenke sind so weit von der Brust entfernt, daß man sie mit Eimern vergleichen kann, die der Wasserträger beim Tragen von seinen Seiten fernhält und wegstemmt. Zweitens kann meines Erachtens **أَمْرًا** (sie sind festgedreht, gespannt) wohl von Gliedmaßen (vgl. unseren V. 24: **أَمْرَتْ يَدَايَا**) gebraucht werden, nicht aber von Kniegelenken. Drittens scheint **أَمْرًا** hier durch **أَمْرَتْ** in V. 24 beeinflusst zu sein. Auch in der allgemeineren Bedeutung ‚gefestigt, stark sein‘ gäbe **أَمْرًا** keinen passenden Sinn. — SÄL., der wie sonst keinen Versuch macht, die Lesarten auf ihre Richtigkeit zu prüfen, scheint diesen Vers nicht verstanden zu haben. Er übersetzt: *Les deux coudes sont arqués comme s'ils supportaient...*, d. h. ‚die beiden Ellbogen



sind gekrümmt(!), wie wenn sie . . . trügen'. Fürs erste können wohl die Arme, nicht aber Ellbogen gekrümmt werden; zweitens bedeuten die erklärenden Worte bei A. (مُشَعَّافِيَان مِّن رُّوْهَا بِأَتَمَان مَّثَبَا) nicht 'gekrümmt', sondern 'weggeneigt, weggewendet, abstehend'; drittens bedeutet أَجْرَا nicht 'sie tragen'. — Zu أَقْتَلَان und obigen Ausführungen vgl. Inrlq. 45, 5: قَتَلَ, 'mit weit abstehenden Ellbogen'; ebenso Nāb. 5, 29: قَتَلَا مِرَافِقَهَا; Bān. Su'ād 22: مِرَافِقَهَا عَنْ مِرَافِقِهَا; Ham. 562, 3: قَتَلَ الْمِرَافِقِ; Ham. 557, 4 und Hud. 95, 8: قَتَلَ الْقِرَائِيْنِ, ebenso Ma'n b. Aus. iv, 10. Al-'A'šā Mo. (ed. Lxall) 35: قَتَلَ فِي مِرَافِقِهَا قَتَلَ, 'an ihren Knien ist eine Beugung (sc. von der Brust weg)'; Ham. 554, 1: وَمِرَافِقًا بِهٖ جَنْكٌ, 'und ihr Knie, an dem eine Beugung ist (von der Brust weg)'. — دَلِجٌ von den Wassereimer schleppenden Kamelen Nöld., Beitr. p. 80: تَدَلَّجَ: دَلَّجَ (pl. دَلَّجَ), 'langsam, schleppenden Schrittes einhergehend'. — Auch in der vorhin zitierten Stelle Noldeke, Beiträge p. 80 ist von weit abstehenden Eimern (صَدَفٌ) die Rede.

22. = 23. Der hochgewölbten Burg des Romäers ist sie gleich, deren Besitzer geschworen: sie werde rings mit Backsteinen umgeben, bis sie (aus ihnen) hoch aufgeführt ist.

Zu قَتْمَرَةٌ vgl. Fraeskel, *Die aram. Fremdw.* p. 285 und Geyer, *Zwei Gedichte* etc. I, 116 ff., wonach dieses Wort nicht nur 'Brücke', sondern auch einen gewölbten Bau bezeichnet. Hier ist entschieden von keiner Brücke, sondern von einem hohen Schloß oder dgl. die Rede, zumal Kamele mit Vorliebe mit hohen, festen Schlössern verglichen werden. — Ich kann Bahrn, *Etym. Stud.* p. 55, Anm. 1 nicht zustimmen, wo für تَشَادَ بِقَرْنَيْهِ unserer Verses und für Nāb. 7, 15 die Bedeutung 'mit Mörtel überzogen' gefordert wird. قُرْمَدٌ sind Ziegel, Backsteine' (vgl. WZKM. xix, 292 f.) und تَشَادَ scheint, wie die folgenden Beispiele zeigen, von den Dichtern überhaupt nicht im Sinne von 'überziehen' gebraucht worden zu sein. (Vgl. auch Säze 4, 80 u. 22, 40.) Darum ist تَشَادَ hier in der zweiten, auch von Bahrn konstatierten

Bedeutung ‚sundieren, hoch auführen‘ zu nehmen. بِقَرْمَدٍ von اَمْتَكُنْفَنُ abhängig zu machen, aber auch, da ähnliche Verbindungen häufig sind, zu تُشَاد zu ergänzen. Also: dessen Besitzer geschworen: ‚es werde rings mit Backsteinen umgeben, bis es (ans solchen) hoch aufgeführt, d. h. in seiner ganzen Höhe von Backsteinen umgeben ist‘. Bei قَطْرَةٌ ist die Gestalt, bei تُشَاد بِقَرْمَدٍ die Festigkeit des Gefüges, die Solidität, der Vergleichspunkt. Ähnlich übersetzte schon VOLLERS: ‚undique illum lateribus esse eingendum, donec exstructus sit.‘ SEL. (der übrigens قَطْرَةٌ durch das hier ganz unmögliche ‚pont‘ wiedergibt), bietet die durch nichts gerechtfertigte Übersetzung ‚de l'entourer de briques bien cimentées‘. Zur Verbindung von تُشَاد mit Backsteinen vgl. Mutal. 5, 7, wo VOLLERS die Variante aus Lisān viii, 81 anführt: تُشَادُ بِأَجَرٍ لَهَا وَتُكَلِّسُ (وَيَكَلِّسُ); Hud. 66, 10: أَطْلَمَا تَشِيدَا بِحِجْلٍ; Imrlq. Mo. (Lxall) 17: كَالْحِصْنِ يَبِيدُ بِأَجَرٍ مَوْضُونٍ. Vgl. auch Ma'n b. Aus xi, 43: مُشِيدَا .. حِصْنًا und die bei BARN (a. a. O.) zitierten Stellen Jāq. 4, 888, 17: شَحِيدَ بُيُوتِهِ; Ibn Hišām 48, 1: شِلَاةٌ مَوْسِمًا. — Von ‚römischen‘ Burgen ist auch 'Alq. 13, 26 die Rede: لَمَّا ثَرَاظُنْ فِي أَقْدَانِهَا الرُّومُ ‚wie in ihren Burgen die Römer kanderwischen‘, und 'A'sā (Lis. xiv, 260): تَقَطَّرُوهُ الرُّومِيُّ.

23. =. ۲۴. (Eine Kamelin) mit rötlichem Barthaar, gefestigtem Rücken, die weit den Hinterfuß auswirft und den vorderen rasch (hin und her) bewegt.

عَتَمُونُ ‚Bart‘ auch Ham. 320, 3. Durch das zu V. 15 übergeführte, wonach لَبْدٌ eigentlich das zusammenklebende, dann das verworrene, struppige Haar bedeutet, gewinnt die bei GIERXUS, Wörterb. (unter [۲۲]) ausgesprochene Annahme an Wahrscheinlichkeit, dem Worte عَتَمُونُ in der Bedeutung ‚der verfilzte Kamelbart‘ liege die Vorstellung der ineinander wirbelnden Rauchsäulen zugrunde. — Eine andere Bedeutung hat عَتَمُونُ Dur-Rumna (Mā bālu) 120: ‚der Beginn (des Blasens des Windes)‘; Qatāmi 14, 4: ‚der erste Regen‘; Hud. 131, 7: عَتَمَانِينَ سَمِيلٍ ‚die ersten (her-einbrechenden) Flutwellen eines Gießbaches‘; Hud. 263, 21: عَتَمَانِينَ مِنْ ‚der erste Schnee‘. — مَوْرُ Lab. iii, 13 von der Bewegung der



Sterne; مُور Hud. 29, 4, umherfliegender (vom Wind aufgewirbelter) Staub; ebenso Aus b. H. 12, 8; Dur-Rumma (Mā bālu) 2.

24. = ۲۵. Festgedreht sind ihre Vorderfüße, wie wenn man (ein Seil) nach rechts gedreht, und geneigt sind ihre Oberschenkel in einem festgeschichteten Dach;

شُر is eine besondere Art, den Strick zu drehen, u. zw. die von links nach rechts. Diese Art des Drehens scheint dem Strick besondere Festigkeit zu verleihen. Vgl. Lisān sub شُر. Dieses Wort kommt in ähnlicher Bedeutung vor Imrlq. Mo. (LYALL) 35: مُشْتَشِرَات mit dem Zusatz إلى الغلى von den Locken der Schönen, aufwärts gedreht, geringelt, gekräuselt; ferner als ‚seitliches Stoßen‘ der Antilope mit den Hörnern, so Lab. xvii, 23. Wegen des in der ursprünglichen Bedeutung enthaltenen Begriffes ‚links‘ hat sich schließlich die Bedeutung ‚von der Seite, scheel, wild anblicken‘ entwickelt, so Aus b. H. 12, 30 (von den Feinden); Hud 44, 3: التَّظَرُ der ‚scheele Blick‘; schließlich auch قَوْلًا شُرًّا ‚ein queres (= unangenehmes) Wort‘ Hud. 195, 1. — مُشْمَرٌ Mutal. 6, 5 ‚der festgedrehte Strick‘, aber auch vom Körper des Rosses ‚fest, gedrunge‘ Imrlq. 18, 8, wie Ähnlich Dur-Rumma (Mā bālu) 41 (von Eselinnen): مُشْمَلَجَةٌ eigentlich ‚festgedreht‘, dann ‚gedrunge‘n Körpers‘, und Rābā 2, 88: أَشْرُونَ إِمْرَأَاتِ الْجِبَالِ (Eselinnen); Ma'n b. Aus iv, 3: جَدَلْتُ جَدًّا (Hals der Schönen). — Der Sinn von فِي مَقَيفٍ مُشْتَمِدٍ ist: die (gegen die Unterextremitäten) geneigten Oberschenkel scheinen ein festgeschichtetes (Stein)dach zu tragen. Damit ist auf die Festigkeit und Kompaktheit des Rumpfes hingewiesen, in den die Oberschenkel einmünden. Sm. übersetzt ganz ungenau sous un corps semblable à un bloc de pierre très dure.

25. = ۲۶. eine seitwärts sich neigende, dahinschießende, großköpfige; und ferner sind ihr noch aufgetürmt zwei Schultern in ragender Höhe.

Zu دَفَقٍ ‚dahinschießend‘ (von دَفَقَ ‚Wasser ausgießen‘) vgl. Imrlq. Mo. (LYALL) 37: بِمَشْحٍ ‚schnell dahinschießendes (Roß)‘ von مَشَحَ

„ausgießen, ausschütten“; in derselben Bedeutung besonders in den Formen *تَذَقَّى* und *يَذَقَّى*, vgl. z. B. Hud. 92, 37: *مُنْذِفَاتِ الصُّدُورِ* „wie hingegossen mit den Vorderteilen“ zur Bezeichnung schnellen Laufes. Dieselbe Übertragung der Bedeutung liegt bei *إِنْصَبَ* „angegossen werden, sich ergießen“ vor, das von jeder raschen Bewegung gebraucht wird, so vom Aufschnellen der Schlange, von dem auf die Beute herabschießenden Hahnicht usw. Ähnlich Tar. (Anw.) 5, 53: *ذُلِّقَ فِي غَارَةٍ مَسْغُوحَةٍ* „heranstürmend (heranbrausend) in hingegossenem Galopp (plötzlichem Überfall)“; ibid. V. 60 werden die Rosse *يَعَابِيبُ* (sing. *يَعْبِيبٌ* eigentlich „reißender Fluß, Gießbach“) genannt. Hud. 131, 7 wird das Anstürmen der Krieger mit den ersten (plötzlich und mit Gewalt) daherbrausenden Fluten eines Gießbaches (*مُعَابِينِ الشَّيْلِ*) verglichen.

26. = 25. (Es ist) als wären die Eindrücke des Satteltgurtcs auf ihren Brustrippen Tränkwege aus glattem Stein mitten in holprigem Boden,

Die Erklärungen der arabischen Kommentatoren laufen sämtlich darauf hinaus, daß infolge der „Härte der Haut“ die Spuren der Riemen und Stricke auf dem Körper der Kamelin ebenso schwach und undeutlich sind, wie die von Wassertümpeln (Wassergruben) oder Tränkwegen auf glattem (= hartem) Stein. Da aber der festgeschnürte Satteltgurt ganz gewiß sehr deutliche Abdrücke hinterläßt,<sup>1</sup> erscheint das Argument von der Härte der Haut nicht stichhaltig, zumal es ja obendrein der nächste Vers zweifellos macht, daß es sich um recht deutlich erkennbare Spuren handelt. Und

<sup>1</sup> Daß die Satteltgurte recht fest geschnürt werden, zeigen folgende Stellen: *تَشْكُو الْجَشَاشَ وَمَجْرَى النَّسْعَتَيْنِ* „sie klagt wegen des Nasenringes und der beiden Sattelriemen Windung“ (Dur-Rumma [Mā hān] 33); Mutal. 9, 4: *وَإِذَا تَشَكَّدَ* „und wenn sie mit ihrem Satteltgurt geschnürt wird, gibt sie keinen Laut von sich“. Vgl. auch Zukair (Droov) 43, 6: *أَتَرْتُ لِنَسُوعٍ لَوَاجِبًا* und Germ. Zwei Ged., 9. 35.



was soll dann dieser glatte Stein, dessen Härte hier angeblich besonders hervorgehoben sein soll, in holprigem, ebenfalls hartem Boden? Die Antwort A.'s ‚zur Erhöhung der Härte‘ ist nichts-sagend. Meines Erachtens weist die Nebeneinanderstellung von حَلَقًا und قُرْدًا darauf hin, daß es sich um einen Gegensatz zwischen glattem Stein und dem ihn umgebenden holprigen, unebenen, rauhen Boden handelt. Ebenso heben sich nun die Abdrücke eines Gurtes, deren Stellen infolge der Pressung glatt geworden sind, von den sie umgebenden Teilen ab, die ein wenig erhöht sind und infolge ihrer Behaarung und ihres struppigen Aussehens den Eindruck der Unebenheit und Rauheit hervorrufen. Vgl. Muf. 10, 9: مَلَسًا بَيْنَ مُوَارِدٍ und Zuhair App. 10, 2: وَأَقَارُ بُشْعَيْهَا مِنَ الثَّغْبِ ابْتَلَقَ (bei Geyer, *Zwei Gedichte*, p. 115 und 117). Dann aber fasse ich مُوَارِدٌ als zur Tränke führende Wege, die, weil häufig benutzt und ausgetreten, geglättet sind. Aus den angeführten Gründen muß die Übersetzung Szn.'s ‚les marques . . . semblent des rigoles qui descendent d'une roche lisse sur un terrain dur‘ für falsch erklärt werden. مُوَارِدٌ sind eben auch nicht ‚rigoles‘ (Wasserläufe, Bäche), sondern entweder Tränkwege oder kleine Wasseraussammlungen (Wassertümpel), bzw. Tränkplätze überhaupt. Die bei Villiers in den *Annotations* angeführte Erklärung, حَلَقًا entspreche dem Kamelhöcker, auf dem der Gurt keine Spuren zurücklasse, und es seien die vom Höcker zu den Seiten der Kamelin hinabführenden Spuren mit den von einem glatten Felsblock auf den ebenen Bergrücken führenden Wegen zu vergleichen, erfordert nun keine Widerlegung mehr. Hier an einen Brunnenrand zu denken, an dem gewisse Stellen durch das häufige Hinablassen der Stricke mit den Eimern ausgerieben und geglättet wurden (diese Erklärung erwähnt T.), ist mindestens unnötig.

27. =. r<sub>x</sub>. die einander begegnen und bald wieder sich trennen, als wären sie weiße Flecken in einem zerrissenen Hemde.

Dieser Vers zeigt, daß unter مُوَارِدٌ in dem vorhergehenden Vers nicht vereinzelte Wassertümpel verstanden werden können, sondern

nur irgend etwas, was bald zusammentrifft, bald wieder auseinandergeht, also sicherlich Tränkwege. Auch kommt es hier nicht so sehr auf die Weiße an, durch die die Zwickel von den alten Teilen des Hemdes abstecken, sondern vor allem darauf, daß die hineingeflickten Stücke, bzw. die Nähte derselben, bald ineinander einmünden, bald wieder sich voneinander entfernen. Und zwar handelt es sich hier um ein schon stark schadhafes und recht oft geflicktes Hemd, an dem obige Beobachtung gerade am besten gemacht werden kann. — Daß sich arabische Recken ihrer zerrissenen Hemden sowie ihres struppigen, ungekämmten Haares rühmen, ist bekannt.

28. —. ۲۴. Und ihr Hals ist lang und hebt sich schnell; wenn sie ihn emporreckt, gleicht er der Ruderstange eines den Tigris aufwärtsfahrenden Bootes.

Zu سُكَّان vgl. Jacq., *Stud.* 1, 31, der es wahrscheinlich gemacht hat, daß es eine lange Bambusstange ist, an deren oberem Ende eine Pechkugel sitzt. Diese Deutung ist der Übersetzung durch ‚Mast‘ (so Sm.) vorzuziehen, obwohl Vulliamy, *Lexicon pers.-lat.* II, 398 سُكَّان کشتی folgendermaßen erklärt wird: دو چوب راست که بر هر دو سر کشتی استاده باشند و بادبانرا بر سر همان چوب میکشند و سدار و قنار کشتی بر آن است, zwei aufrechte Stangen, die je an einem Ende des Schiffes stehen und an deren Spitzen man die Segel anbringt; und darauf beruht die Vorwärtsbewegung des Schiffes. (Also Mastbäume gemeint.) Allerdings könnte auch der Mast für den Vergleich genügen, indem dann nur die Höhe, bis zu welcher die Kamelin den Hals emporreckt, das Tertium comparationis wäre. Da aber سُكَّان öfters durch خُثْرَانَة erklärt wird, welches ‚Bambusstange, Ruderstange‘ bedeutet,<sup>1</sup> dürfte Jacq. recht haben. — Als Variante für بُومِي wird von T. und B. نَوْتِي genannt. — Der Hals

<sup>1</sup> So in einem Verse des Garîr (Kämil 515, 7): وَالْخُثْرَانَةُ فِي يَدِ الْمَلَّاحِ, und die Ruderstange in des Schiffers Hand; Nüh. 5, 46: مُمْتَصِمًا بِالْخُثْرَانَةِ, der sich klammert (seine Zuflucht nimmt zu dem) an das Ruder (wo der Kommentar bei Diassporus 1, 46 das Wort durch مَرْدِيّ ‚Ruderstange‘ erklärt).



wird öfters mit schlanken Baumstämmen verglichen, so Tar. 5, 82: *يَهْوَارُ تُلُعُ كَتَجْدُوعِ شَدَبَتْ مِنْهَا الْقَشَرُ*, 'sich vorstreckende lange Halse, gleich entrindeten Palmstrünken'; Imrlq. 19, 31: *وَسَالِقُهُ كَسَخْبُوتِ الْبَيَانِ*, 'ein Hals, gleich der hochstämmigen Edelpalme'.

29. — ٣٠. Und einen Schädel (besitzt sie), der einem Amboß gleicht, als ob die Schädelnaht<sup>1</sup> an ihm zusammengewachsen wäre zum Rand einer Feile.

Streng genommen ist *مُلْتَقَى*, 'das zur Begegnung, Verbindung Gebrachte' an dem Schädel und darum müßte eine wortgetreue Übersetzung lauten: 'als ob die sich treffenden (berührenden) [Schädelknochen] zusammengewachsen wären zum Rand einer Feile'. Natürlich ist dies nicht (wie SEL. wieder aus A. übersetzt) *l'indice de la solidité du crâne*, vielmehr hebt der Dichter die vorspringenden scharfen Kanten als besonders charakteristische Merkmale der Gestalt des Schädels hervor. — Nach al-'Aḡma'ī (in A.'s Kommentar) wäre Tarafa der einzige Dichter, der den Kopf einer Kamelin mit einem Amboß verglichen hat. Denselben Vergleich fand ich Kāmil 515, 2: *لَمْ يَزَلْ يَهْوَارُ كَتَجْدُوعِ شَدَبَتْ مِنْهَا الْقَشَرُ*, 'schüttelnd einen Kopf, der einem Amboß gleicht'. Vgl. GREYER, *Zwei Gedichte* etc. 101, Note 1. Dagegen ist die Kamelin Lab. 1, 4 in ihrer Gänze in bezug auf die Festigkeit des Baues mit einem Amboß verglichen; vgl. auch Huṣ. 95, 9: *ضَهَابِيَّةٌ كَعَلَاَقِ الْقَبِيْبِ*, 'rötlich, gleich dem Amboß der Schmiede'.

30. 32. (32.) ٣١. Und eine Wange, wie des Syrens Papier, und eine Lippe, wie des Jemeniters gegerbtes Leder, dessen Ausschnitt (aber) nicht enthaart ist.

Es ist nicht leicht, sich für eine der beiden Lesarten *قَدَّهْ لَمْ تُجَرَّدْ* (A., B., auch Am.w.: *شَعْرُهُ مُجَرَّدٌ*) und *قَدَّهْ لَمْ تُجَرَّدْ* (T., Z.) zu entscheiden. Doch dürfte wohl die erste Lesart (*تَجَرَّدَ*) die ursprüngliche sein. Diese enthält zwar anscheinend einen Widerspruch, indem von gegerbtem (also enthaartem) Leder ausgesagt wird, es sei

<sup>1</sup> Eigentlich die Berührungsstelle (zweier Schädelknochen).

von Haaren nicht entblößt. Aber لَمْ يُحَرِّزْ wird wohl adversativ zu fassen sein, sodaß sich der Sinn ergäbe: die Lippe gleicht wohl in bezug auf Feinheit und Glätte dem kostbaren, geschätzten jemenitischen Leder; doch stellt sie einen Lederstreifen vor, der nicht ganz enthaart ist. Für diese Interpretation spricht der Umstand, daß die Hasenscharte des Kameles von Haaren umstämt ist. Vgl. Devaux, II, 217: 'We may see the flaggy hare-lips of the camel fenced with a border of bristles, bent inwardly.' Diese Haare vertreten die Stelle eines Seihers. — Die andere Lesart لَمْ تُحَرِّزْ wäre zu übersetzen: 'deren Schnitt nicht gekrümmt ist'. Dies würde nach Z. bedeuten, daß die Lippe (eigentlich das Leder) gerade geschnitten ist, nach T. aber ein Hinweis auf die Jugend der Kamelin sein, deren Lippen noch nicht gekrümmt, d. h. schlaff, welk, runzlig geworden seien, wie bei dem altersschwachen Tiere (الْمُهَيَّجَة). Diese Lesart erscheint mir schon darum minder gut, weil gerade die schlaff herabhängende Lippe als Vorzug der Kamele häufig erwähnt wird. Vgl. Aus b. II. 4, 19: هَذَا مُشَافِرُهَا; in einem Vers Lisân XIV, 216, 12: بِكُلِّ شَعْشَاعٍ صُهَابِي هَبْلٍ; Ma'n b. Aus IV, 13: هَذَا; Lisân (a. a. O.): يُعَيِّرُ أَهْلَهُ وَذَلِكَ مِمَّا يُعَدَّحُ بِهِ. — An den Vergleich der Lippen mit Schuhen (so A. und T.: لِيَسْتَبِيحَ الْيَمَنِيَّةُ) ist hier selbstverständlich nicht zu denken. Anstatt einer sachlichen Analyse tiuscht Sz. die falsche Übersetzung einer teilweise unrichtigen Bemerkung A.'s auf: 'Les Yéménites, en leur qualité de rois, portaient des souliers en beau cuir.' Die Lippe der Kamelin wird doch nicht deshalb mit jemenitischem Leder verglichen, weil Könige daraus verfertigte Schuhe trugen, sondern darum, weil Jemen durch seine Lederfabrikation berühmt war! — Beim Vergleich der Wangen mit syrischem Papier ist natürlich nicht die Weiße (so die Kommentare) das Tertium comparationis, sondern die Glätte. Vgl. Bānat Su'ad 25: وَفِي الْبُحْدَيْنِ تَشْمِيمٌ. Auch beim Pferde ist die Glätte der Wangen ein Vorzug. Vgl. Adab al-Kātib 115, 3: فِي الْبُحْدِ الْأَسَالَةُ وَالْمَلَاةُ وَالْإِقَّةُ.

38. = 34. hasenschartig, geschlitz von der Nase an, weich, mit zarter Haut; so oft sie mit ihr (sc. der Lippe)



den Boden schlägt (um ihre Nahrung zu erfassen), versieht sie sich reichlich<sup>1</sup>(?).

Dieser Vers wird Lisān II, 333 anonym mit der Variante ذَقِيْقِي (statt مَبِيْقِي) zitiert. ذَقِيْقِي hat hier jedenfalls die Bedeutung von ذَقِيْقٌ, 'zart, fein'. — Mag auch مَارِنٌ sonst 'den weichen Teil der Nase' bezeichnen (vgl. Dur-Rumma [Mā bālu] 17: von der Geliebten), so steht es hier entschieden auf gleicher Stufe mit den anderen Beiwörtern der Lippe: اَعْلَمٌ, فَخْرِيٌّ und مَبِيْقِي. مَبِيْقِي erklärt A. treffend durch مِنْ لَدُنْ, also: von der Nase an, unterhalb der Nase. Es ist demnach gewiß nicht an den durchbohrten Weichteil der Nase zu denken (so Lis. a. a. O. und Jacob, *Stud.* II, 89), durch den der Nasenring gezogen wird. Die Verbindung مِنْ الْأَنْفِ مَارِنٌ = مَارِنٌ أَنْفِيَا (so Z.) ist sprachlich unmöglich. — Ich gestehe, daß der Sinn des zweiten Halbverses mir nicht ganz klar ist. Die Erklärung der Kommentare befriedigt nicht. Sie erklären nämlich اَوْمَاتٌ بِرَأْسِهَا, welches 'mit Steinen bewerfen', 'den Boden mit den Füßen stampfen' bedeutet, durch اَوْمَاتٌ إِلَى الْأَرْضِ وَأَذْنُهُ بِمَنْهَا. Zwar hebt und senkt wohl das Kamel, ebenso wie das Pferd, bei schnellerer Gangart den Kopf. Da aber unter بِمَنْ weder der Kopf (so A.), noch auch — dem über مَارِنٌ oben Ausgeführten zufolge — die Nase (so Sml.; nach Jacob, *Stud.* II, 89 مَارِنٌ) gemeint sein kann, so bliebe nur die Deutung اَوْمَاتٌ بِمَشْفَرِهَا übrig, die jedoch undenkbar ist. Bezieht sich nun بِمَنْ nicht auf die Nase, so kann اَوْمَاتٌ auch nicht bedeuten, daß die Kamelin den Boden beschnuppert (lorsqu'elle flaire le sol: Sml.). So erklärt nach Arnold, *Septem Mc'all.* (im Kommentar), p. 13 'Abū Zaid, der übrigens بِمَنْ auf مَشْفَرٌ bezieht: اَوْمَاتٌ بِمَشْفَرِهَا فَإِذَا: فَعَلَتْ ذَلِكَ أَرْبَعًا. Aber das Beriechen des Bodens mit der Lippe(!) ist nicht gut möglich. Auch scheint mir die außer bei 'Abū Zaid sonst nirgends bezeugte Lesart تَرْدِدٌ (statt تَرْدِدٌ) keinen besseren Sinn zu ergeben. Daß die Lippe der Kamelin gerade dann 'schännt', wenn sie mit ihr den Boden berührt, ist wenig wahrscheinlich. —

<sup>1</sup> Oder: hat die Oberflut.

Ich glaube, daß es sich hier um ein wirkliches Aufschlagen der Lippe auf den Boden handelt. Nun rupft (nach BREHM, *Säugethiere*, III, 147) selbst das beladene Kamel während seines Laufes gern auf dem Wege ein sich darbietendes Pflänzchen ab und muß, wenn es in schnellerem Gang erhalten werden soll, vom Naschen abgehalten werden. Auf diese plötzliche, rasche und öfter wiederholte Abwärtabewegung, die Berührung des Bodens mit der Lippe und das Erfassen einer Pflanze kann nun die Bezeichnung *جَجَّ* passend angewendet werden. Bei *تَرَدَّدَ* aber liegt es viel näher, das unmittelbar vorhergehende Verbum, also *جَجَّ* zu ergänzen, als *تَجَبَّرَ*, das sämtliche Erklärer ergänzen. Da nun *اَزْدَادَ* 'etwas immer wieder tun, wiederholen, nach mehr verlangen' bedeutet, ist der Sinn unserer Stelle vielleicht: Wenn die Kamelin einmal (während ihres Laufes) auf dem Boden Eßbares erblickt und rasch mit den Lippen erfaßt hat, so will sie dies immer wieder tun und muß davon abgehalten werden, wenn sie ihren Lauf nicht verlangsamen soll. Möglicherweise hat aber *تَرَدَّدَ* hier die Bedeutung 'in bezug auf etwas zunehmen, etwas überreichlich haben, Überfluß haben'. Dann erhielte man den Sinn: Wenn die Kamelin, sei es im Laufe oder beim Weiden, die Lippe zum Boden hinabsenkt, um die Nahrung zu erfassen, so nimmt sie immer reichlich davon. Dies wäre ein Lob auf die Geschicklichkeit, mit der die Lippe Pflanzen u. dgl. in reichlicher Menge abrupft. — Die traditionell gewordene Ergänzung von *شَجَرًا* bildet wohl den Grund dafür, daß dieser Vers den auf die Schnelligkeit bezüglichen VV. 36 u. 37 angereiht wurde, während er doch nur hinter V. 30 seinen Platz haben kann.

31. 30. (30.) *فَرَّ*. Und zwei Augen, den zwei Spiegeln gleich, die wohl geborgen sind in den Höhlen zweier Augenknochen eines Felsens, einer stehendes Wasser bergenden Felsgrube;

Bei Set. ist *جَبَلِيَّ* überhaupt nicht übersetzt. Da *قَلَّتْ* Ap-  
position zu *صَخْرَةً* ist, muß dieses einen Felsblock bedeuten und dürfte wohl nicht gerade das Material bezeichnen, aus dem die



Augenknochen bestehen. So übersetzt SKL. „deux cavités osseuses“, während ich es folgendermaßen fassen möchte: die Augen liegen tief drinnen in den Höhlen zweier Augenknochen, die einem Felsblock anzugehören scheinen, aus dessen Höhlung das angesammelte Wasser ebenso klar hervorblinkt, wie das sanfte, reine Auge der Kamelin.<sup>1</sup> Die Auffassung SKL.'s von قُلَّتْ مَوْرِدٌ, dans deux cavités osseuses, solides comme la citerne creusée dans la roche<sup>2</sup> (im Anschluß an den arabischen Kommentar) ist falsch. Erstens ist hier nicht an eine künstlich angelegte Zisterne zu denken, sondern an eine natürlich entstandene, vom Regen ausgehöhlte Felsgrube. Zweitens wird man doch wohl nicht die Härte einer mit Wasser gefüllten Grube als charakteristisches Merkmal derselben hervorheben, zumal dann, wenn es heißt, die Augen scheinen in einer Felsgrube zu liegen. — Vgl. Imrlq. 4, 31: وَفَيْنَانِ عَالَمًا وَيَتْنَيْنِ; ähnlicher Vergleich 'Alq. 1, 16: يَغِيْنِ عِمْرًاوَالصَّنَاعِ.

32. 31. (31.) ۳۳. (Augen), die ausstoßen jeden ang-verletzenden Splitter; und du sähest sie wohl für zwei (wie) mit Kollyrium bestrichene Augen einer erschreckten Kalbermutter an.

Über diesen Vers vergleiche die Einleitung, p. 328. Zu مَكْعُولَةٌ vgl. Imrlq. 4, 68: عَلَى سَفْعِ الْمَدَامِجِ رَجْرَبٌ, „auf ein Radel, mit schwärzlichen Augenwinkeln“; ibid. 36, 11: كَمَا رَغَتْ مَكْعُولُ الْمَدَامِجِ, „als hättest du eine Gazelle mit kollyrium-bestrichenen Augenwinkeln erschreckt“; Zuh. 3, 15:

وَنَافِرَتَيْنِ تَطْطَرَانِ قَذَاهُمَا \* لَأَقْبَهُمَا مَكْعُولَتَيْنِ بِإِثْمِهِ

„und zwei Augen („Gucker“), die ihre Stäbchen ausstoßen; (es ist), als wären sie zwei mit Itmid geschwärzte Augen“. Kitāb al-Wuhūš 32, 476: مَكْعُولٌ (vom Wildkalb). — Ganz unzulässig erscheint mir die Erklärung JACONS, *Stud.* II, 88, „der ausgeschiedene Staub, welcher einen schwarzen Rand um das Auge der Dromedarin

<sup>1</sup> Auch وَقْبٌ bedeutet zunächst eine Felsgrube, in der sich Wasser angesammelt hat; dann auch „die Augenhöhle“. Die Kamels werden oft خَوْصٌ mit tiefliegenden Augen genannt. So z. B. Hagl. 21, 5.

bildet; erinnere an das mit Kohl gefärbte Frauenauge, dieses wiederum ans Antilopenauge<sup>1</sup>. Der Vergleich bezieht sich nicht auf مَنَكُولَة, durch das nur das Antilopenauge charakterisiert ist. Und auch von einem aus dem ausgeschiedenen Staub gebildeten Ring um das Auge der Kamelin kann nicht die Rede sein. Gemeint ist offenbar: das Auge der Kamelin wird durch kein Stäubchen getrübt oder verletzt, sondern gleicht in bezug auf Klarheit, Reinheit, Schönheit dem um dieser Eigenschaften willen vielbewunderten (nebenbei: schwarzumranderten) Antilopenauge. — Zu طُصُورَانِ عَوَّازٍ vgl. die bei Autw., Chalef p. 247 zitierte Stelle: تَدِيرُ بِطُخْرٍ الْعَذَى sie drehen zum Ausstoßen der Stäubchen die Augen<sup>2</sup>. Vgl. auch die Ibn Qutaiba (DE GOUX) 321, 15 zitierte Redensart: فَاقْدَرْتِ عَيْنِي, du hast mein Auge verletzt (so. durch deine Haßlichkeit)<sup>3</sup>; Imrlq. 14, 2: فِي الْعَالَمِ الْأَزْمَدِ (wie die Nacht) eines Menschen, der ein Stäubchen im Auge hat, eines trübsägigen (der nicht schlafen kann und dem infolgedessen die Nacht lange währt)<sup>4</sup>; Ma'n b. Aus 1, 23: أَغْضِ عَيْنًا عَلَى قَدَى so schließe ich das Auge über einem Splitter<sup>5</sup> = ‚verzeihe, drücke ein Auge zu‘. — Lab. xxvii, 12 sind (الْعَوَّازُ) (pl. von الْعَوَّازُ): die gewissermaßen ein Stäubchen im Auge haben (und infolgedessen nichts sehen), die Bestürzten, Verwirrten, Feigen. قَدَى ist nicht nur ein Stäubchen, das ins Auge gerät, sondern überhaupt ein Holzkügelchen oder dgl., das im Weine oder Wasser herumschwimmt, so z. B. Bān. Su'ād 5.

33. =. ۳۴. Und zwei Ohren, die zuverlässig sind im Hören, wenn sie furchtsam hinhöret bei nächtlichem Ritt, auf verborgenes Geflüster und lauten Schall;

حَفَى halte ich gegen Jacob, der es Stud. II, 88 als ‚flüchtigen Ton‘ bezeichnet, ‚der im Entstehen vergeht‘ auffaßt, als ‚verborgenen, gedämpften, kaum wahrnehmbaren‘ Schall. Jacob beruft sich auf die Ausführungen Gussas, 'Addād p. 23 ff. über حَفَى. Doch beweisen die dort beigebrachten Stellen durchaus nicht,<sup>1</sup> daß diesem

<sup>1</sup> Der von Gussas p. 24 als besonders charakteristisch citierte Vers Hud. 252, 22, wo es von der vom Blitz erhaltenen Wolke heißt: حَفَا بِبَرْقِي عَابِلٍ sie war



Worte der Begriff des Schnellen, Flüchtigen, blitzschnell Verschwindenden inhäriert. Es bedeutet eben nur ‚sich verstecken, verbergen, verschwinden‘ und andererseits ‚sichtbar werden‘. Aber auch sachliche Gründe erfordern die von mir gewählte Bedeutung. Denn ein flüchtiger Schall kann auch sehr laut sein, und darum gibt es ein vortreffliches Bild, wenn der Dichter sagt: die Kameelin lauscht ängstlich auf das leiseste Geräusch<sup>2</sup> wie auf deutlich hörbaren Schall, sie hört das unmerklichste Gefflüster und horcht erschreckt hin; während das Bild sofort an Kraft und Schönheit verliert, wenn man interpretiert: sie horcht ängstlich auf einen flüchtigen (wenn auch noch so lauten) Schall hin und ebenso auf ein langgezogenes (so JACOB) Geräusch. Nicht auf die Dauer, wohl aber auf die Intensität des Geräusches kommt es hier an. — SAT. übersetzt *les oreilles, douées d'une ouïe fine, perçoivent dans sa marche* etc. . . ., natürlich ganz ungenau. *تَوَجَّسَ* ist aber nicht bloßes *percevoir* ‚vernehmen‘; es enthält vielmehr den Begriff der Furcht und bedeutet ‚ängstlich auf leises Geräusch hinhorchen, lauschen‘. *تَوَجَّسَ* ist auch nicht, wie SAT. in seiner Anmerkung sagt, *un bruit*. Wörtlich wäre zu übersetzen: die Ohren sind zuverlässig im Hören des ‚Furchtsam-Lauschens‘, d. h. im Vernehmen, während sie (oder: wenn sie) ängstlich lauschen. Vgl. Imrlq. 31, 2: *مُوجَّسٌ* ‚ängstlich lauschend‘ (Gazelle); *وَجَّاسٌ* (Hud. 77, 7): der auf leises Geräusch scharf und gespannt hinhorchende Jäger; Dur-Rumma (Mā bālu) 83: *تَوَجَّسَ رَمْتًا* ‚der ängstlich (mißtrauisch) horcht auf gedämpftes Geräusch‘ (Wildstier); Hud. 124, 4: *تَوَجَّسَ* ebenso (von der Gazelle);

wieder verschwunden mit einem zuckenden Blitz‘, zeigt, daß bei *خَفَا* das ‚Verschwindensein‘ überhaupt betont ist, während die Schnelligkeit des Verschwindens weniger von Belang ist. Übrigens dürfte *خَفَا* (= *خَفُو*) hier die Bedeutung ‚sichtbar werden‘ haben.

<sup>2</sup> Von derartigen leisen, unheimlichen, von Göttern und sonstigen Geistern verursachten Gefflüster (*وسْوَاسٌ* n. s.), das die Wüste erfüllt, von einem geheimnisvollen Rauschen, das auch beherzte Wüstendurchquerer gruseln macht, ist in arabischen Gedichten oft genug die Bede. Und gerade auf solch geheimnisvolle Stimmen, die kaum wahrnehmbar sind und aus dem Dunkel kommen, paßt die Bezeichnung ‚verborgen‘ (*خَفِيٌّ*) auf das Beste.

desgleichen Mutal. 14, 3: مُتَوَجِّسٍ (Wildstier); vgl. schließlich Sûre 11, 73: وَأَوَّجَسَ مِنْهُمْ = Scheu vor jemandem empfinden, gegen ihn argwöhnisch, mißtrauisch werden.

34. = ۳۵. zwei scharf gespitzte (Ohren), an denen man die edle Rasse erkennt, gleich den Lauschern eines vereinsamen Wildstieres in Haumat.

Zu diesem Verse vgl. die Einleitung, p. 329; ferner Bânât Su'âd 25: خَرَّتْهَا لِلْبَصِيرِ بِهَا بَتَّى مَهِينٍ. — خَرَّتْهَا ist hier wohl nicht Wildesel, wie JACOB, *Stud. n.* 89 will, sondern Wildstier. Die zwei Gründe, auf die er seine Ansicht stützt: die langen Ohren und das Epitheton مُعَرَّد, die auf den Wildesel hindeuten sollen, sind hinfällig. Von langen Ohren ist hier überhaupt nicht die Rede, denn مَوْلَّةٌ bedeutet nur ‚scharf, scharf gespitzt‘,<sup>1</sup> und مُعَرَّد (‚vereinsamt, einsam‘), das allerdings oft auch den Wildesel bezeichnet, steht vielleicht noch häufiger als Epitheton des Wildstieres; vgl. Hud. 208, 6: مُعَرَّدٌ مِنَ الْيَحْشِيِّ; Bân. Su'âd 16: مُعَرَّدٌ. Ähnlich auch Dur-Rumma (Mâ bahu) 89: مُعَفِّرٌ (Wildstier); von der Wildkuh مُرَدَّةٌ Hud. 90, 18; von der Gazelle مُرِيدَةٌ Del. 108, 12. Dagegen vom Wildesel مُعَرَّدٌ Del. 107, 5. Vgl. *Unterr. Litteraturbl.* iv, 693. — In A.'s Kommentar bei Sak., p. ۳۱, Zeile 4 ist أَشَدُّ تَوَجُّسًا, das bedeuten würde: (wenn der Wildstier مُعَرَّد, also einsam ist), so ist er umso einsamer(!), zu ändern in أَشَدُّ تَوَجُّسًا, so lauscht, horcht er schärfer hin'. Dies wäre schon aus dem danebenstehenden حَذَرًا zu ersehen gewesen.

35. = ۳۶. Und ein ängstliches, schnell schlagendes, flink merkendes, gedrungen gestaltetes (Herz); gleich einem felsigen Mahlstein inmitten massiver Steinplatten.

<sup>1</sup> So auch Chalef 47: وَأَذِنٌ مَوْلَّةٌ (vom Pferde); vgl. Lab. xxxvi, 3: خَشِيرَةٌ (scharfte, scharf gespitzte Ohren). أَذِنٌ خَشِيرٌ ist ein spitzes, am Ende ungespitztes Ohr. Wie لَنْزٌ, kurzer Schwert, bedeutet, so wird auch حَشِيرٌ als Epitheton von Lanzen gebraucht.



أَرُوغٌ ist hier nicht, wie die arabischen Kommentatoren wollen, soviel wie ذَكِيٌّ 'einsichtig, klug, leicht merkend', sondern steht in der eigentlichen Bedeutung 'furchtsam, ängstlich'. So auch رَوْعًا (von der Kamelin) Imrlq. 14, 11 (ed. SLANE). Sonst bedeutet أَرُوغٌ auch 'Staunen, Scheu, Ehrfurcht erweckend' (durch Tapferkeit oder Schönheit), so Lab. xxxii, 1; Imrlq. 36, 14; Ham. 710, 5; Hud. 65 (und 128), 2; الرِّبَاعُ (von schönen Frauen) Nölde., *Beitr.* p. 111 (Mutammim b. Nuwaira, V. 15). — Zu تَبَاضٌ als einem Epitheton des Herzens vgl. Lab. xiii, 24: ثَبُضُ الْقُلُوبِ 'Herz klopfen' (von der Gazelle, im Kampfe mit den Jagdhunden). — مَلْتَمٌ ist nicht, wie Ann. angibt, 'abgerundet', sondern 'kompakt, fest, gedrungen'; vgl. Imrlq. 19, 38 (von einer Pferdestute); und kehrt sie einem den Rücken zu, so sagte man wohl, es sei ein massiver (kompakter) Herdstein (الْأَفَيْتَةُ الْمَلْتَمَةُ). — Ich ziehe die Lesart فِي صَفِيحٍ (Z., T., B.) der anderen, auch von AHLWATER akzeptierten, des A. مِنْ صَفِيحٍ vor: das Herz gleicht in seiner Form und Kompaktheit einem feinen Mahlstein; und inmitten der es umgebenden festen Teile des Körpers nimmt sich das Herz wie ein innerhalb fester, breiter Steinplatten (صَفِيحٍ ist Kollektivum!) befindlicher Mahlstein aus. صَفِيحٌ ist also nicht etwa ein zum Mahlstein gehöriger Stein oder die Unterlage desselben. — Für أَخَدٌ, das SGL. durch 'souple' ('glatt, geschmeidig') wiedergibt, ziehe ich die Bedeutung 'leicht, flink, beweglich, schnell', also auch 'leicht merkend' vor, da auch die anderen Ableitungen dieser Wurzel ähnliche Bedeutung haben. Eine treffliche Parallele ist Ham. 654, 2: مَطَارَةٌ قَلْبٍ eigentlich 'mit einem Herzen, das zum Fliegen gebracht worden ist', 'fliegenden, beweglichen, leicht und schnell merkenden Herzens', 'agilis animae' (FREYTAG).

(Schluß folgt.)

# Hammurabi-Kritiken.

Von

D. H. Müller.

## I.

In einer Anzeige des KOHLER-PEISERSchen Werkes über Hammurabi<sup>1</sup> hat FRIEDRICH DELITZSCH seinen Standpunkt zur Interpretation des Hammurabi-Gesetzes präzisiert, und es verlohnt sich der Mühe, dessen Anschauungen einer Prüfung zu unterziehen. Ich lasse vorerst alle allgemein gehaltenen Urteile DELITZSCHs beiseite und versuche in der Reihenfolge des Artikels die Aufstellungen DELITZSCHs zu prüfen.

DELITZSCH weist PEISERS Übersetzung des § 1 aus verschiedenen Gründen ab und schlägt folgende vor:

„Wenn jemand jemanden in Verdacht bringt (bezw. anschwärzt) und ihn eines Mordes bezichtigt und es nicht beweist, so soll der, der ihn in Verdacht gebracht hat, getötet werden.“

Ich muß gegen DELITZSCH meine Übersetzung des Paragraphen in allen Punkten aufrecht erhalten:

„Wenn ein Mann, nachdem er einen anderen angeklagt (in Acht erklärt) und ihm Tötung (durch Zauberei) vorgeworfen hat, ihn (dessen) nicht überführt, wird der, der ihn angeklagt, getötet.“

Zunächst halte ich DELITZSCHs Übersetzung von *ubburn* „in Verdacht bringen“ weder sachlich noch sprachlich für begründet. Sachlich nicht, weil die Wendung „in Verdacht bringt (anschwärzt) und bezichtigt“ eine höchst verschwommene ist und das, was sie

<sup>1</sup> Deutsche Literaturzeitung 1904, Nr. 49.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XIX. Bd.



nach DELITZSCH selbst besagen soll (die falsche Anklage vor Gericht), nicht besagt. Sprachlich darf nicht vergessen werden, daß *ubburu* auch ‚bannen‘ bedeutet, und daß der Terminus der Anklage sehr wohl mit ‚bannen‘ und ‚in Acht erklären‘ zusammenfallen kann.

Endlich kann *nêrtum* hier ‚Mord‘ im gewöhnlichen Sinne nicht bedeuten. Die Erhebung einer Anklage wegen Mordes, die bona fide geschehen sein kann, zu verbieten und unter so strenge Strafe zu stellen, ist etwas, was man Hammurabi nicht zutrauen darf. Wenn ein Toter daliegt und man nicht weiß wer ihn getötet, ist es nicht zu vermeiden, daß der Verdacht sich gegen Personen richtet, die schuldig sind oder schuldig sein können. Anders stellt sich die Sache bei der Anklage wegen Mordes durch Zauberei. Diese Anklage kann leicht und leichtfertig erhoben werden und hat oft die traurigsten Konsequenzen. Daß es sich aber hier um einen ‚Hexenmord‘ handelt, beweist eben das Wort *nêrtânitu* neben *mukaššiptu* in den Zaubertexten. Der ‚Hexenmord‘ ist aber kein wirklicher Mord, wie ich dies an anderer Stelle nachgewiesen habe.<sup>1</sup>

Mit großer Entschiedenheit sagt DELITZSCH: ‚Das dritte und vorletzte Gesetz (§ 280, 281) dürften keine andere Übersetzung zulassen als die folgende,‘ Ich setze meine daneben:

#### DELITZSCH

(§ 280) Wenn jemand (nämlich ein Händler, gemäß § 281) in der Fremde Gesinde kauft, und, wenn er in das Land gekommen ist, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin prüft, wenn jener Sklave oder Sklavin Landeskinder sind, sollen sie unentgeltlich freigelassen werden.

(§ 281) Wenn es Kinder eines anderen Landes sind, so soll der Käufer (nämlich der Händler) vor Gott das

#### MÖLLER

Wenn ein Mann einen Sklaven oder eine Sklavin eines [anderen] Mannes in fremdem Lande kauft; wenn, sobald (so) er heimgekehrt war, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin erkennt, bewerkstelligt er (der Käufer), wenn der Sklave oder die Sklavin Eingeborene des Landes sind, ohne Geld ihre Freilassung.

Wenn sie aber Eingeborene eines anderen Landes sind, wird, sobald der Käufer vor Gott das Silber, das

<sup>1</sup> Vgl. mein Hammurabi-Buch S. 266.

Geld, das er bezahlt hat, nennen und der Herr des Sklaven soll das Geld, das er (der Händler) bezahlt hat, dem Händler geben und seinen Sklaven oder seine Sklavin wegführen.

er gezahlt (d. h. den Kaufpreis), angibt [und] sobald der Eigentümer des Sklaven oder der Sklavin dem Geschäftsmann (= Käufer) das ausgezahlte Geld zurückgibt, er (der Eigner) seinen Sklaven oder seine Sklavin bekommen.

DELITZSCH fügt hinzu: „Der Sinn ist: Wenn der Händler in fremdem Lande Sklaven kauft, und derjenige, der diese Sklaven von ihm zu kaufen im Begriffe steht, in Erfahrung bringt, daß es Landeskinder sind, so müssen diese freigelassen werden ohne Geld, d. h. ohne daß der Händler irgend welche Bezahlung für sie zu erhalten hätte. Wenn es dagegen Angehörige eines anderen Landes sind, so soll der Händler das von ihm bezahlte Geld erhalten, und der betreffende Herr seinen Sklaven, beziehungsweise seine Sklavin wegführen.“

Ich muß gestehen, daß mir selten etwas so philologisch und juristisch Unrichtiges und Unklares vorgekommen ist, wie diese Übersetzung und diese Interpretation Delitzsch's.

1. Hat DELITZSCH die wichtigen Worte „eines anderen Mannes“ einfach weggelassen. Gerade diese Worte aber bilden den Schlüssel zum Verständnisse der beiden Paragraphen. Es handelt sich um Sklaven, die einem andern gestohlen worden oder ihm entflohen waren und jeder Einheimische muß, so nimmt das Gesetz an, das wissen.

2. Ist es ganz unmöglich, daß unter *bél ardim* (der Herr des Sklaven) „derjenige, der diesen Sklaven zu kaufen im Begriffe steht“ verstanden werden soll. Dies ist weder philologisch, noch juristisch, noch logisch zulässig.

3. Heißt *ataddi* „erkennen“ nicht aber „prüfen“.

4. Ist es ganz unglaublich und unmöglich, daß, wenn jemand im Auslande Sklaven (nur um solche handelt es sich, nicht um Freie!) kauft, er dieselben, wenn sie als Eingeborene seines Landes erkannt werden, ohne weiteres freigeben muß.



5. Ist es ebenso unverständlich, warum ein Händler, der im Auslande einen Sklaven gekauft und ihn nach Hause gebracht hat, gezwungen werden soll, den Kaufpreis eidlich anzugeben und sich damit begnügen muß, gegen Rückstellung des bezahlten Geldes den Sklaven einem beliebigen Käufer abzutreten.

Wie man daraus ersieht, ist die Übersetzung und die Interpretation Delitzsch' vollständig verfehlt und bekundet eine garadezu ungläubliche Unklarheit der Begriffe.

In diesem Falle haben alle Übersetzer (selbst KOHLER-PRISER) das Richtige. Wenn DELITZSCH bemerkt: „Gegen diese Erklärung sprechen, scheint mir, sehr gewichtige Bedenken,“ so ist nur zu bedauern, daß er sie nicht angeführt hat. Meines Erachtens ist gegen die *communis opinio* nur ein einziges Bedenken vorhanden, nämlich die Wendung am Ende des § 280 „beworkstelligt er ohne Geld ihre Freigebung“ (*andurāriann*). Man erwartet den Ausspruch, „daß er sie ihrem ursprünglichen Besitzer überantwortet“. Es scheint aber, daß dies nicht mehr Sache des Händlers war, sondern für die Restitution der Sklaven an ihre ehemaligen Herren vielleicht noch andere richterliche oder polizeiliche Maßnahmen nötig waren, die den Händler, der ohnehin dabei sein Geld verloren hatte, nicht weiter angingen. Für ihn war durch die Freigebung des Sklaven seinerseits die Sache erledigt.

Sehr häßlich, und wie ich glaube auch richtig, ist der Vorschlag DELITZSCH' in § 191 *re-ku-zu* für *tal-ku-zu* zu lesen (das keilschriftliche Zeichen hat bekanntlich beide Lautwerte *ri* und *tal*), wodurch also gesagt wird, daß das verstorbene Ziehkind nicht leer (*ṣṣur*) ausgehen soll.

DELITZSCH fährt fort: „In § 136 steht nicht, daß die „Verbanung des Mannes eine Ehe endgültig löse“, sondern „wenn jemand (*uēlum*) seine Stadt verwirft, preisgibt“.<sup>1</sup>

Diese Bemerkung stimmt genau mit dem überein, was ich bereits ausgesprochen habe:<sup>1</sup> „Ganz falsch ist § 136 wiedergegeben:

<sup>1</sup> GUTHRIE, *Zeitschrift für öffentliches und Privat-Recht*, Bd. XIII, S. 383 oben.

„Die Verbannung des Mannes löst die Ehe endgültig.“ Es handelt sich vielmehr um bösliches Verlassen und Flucht ins Ausland.<sup>1</sup> DELITZSCH widerspricht auch der PRISER'schen Auffassung von *nu-ma-at* (§§ 25, 34), sowie der KOHLER-PRISER'schen Auffassung des Anmen-paragraphen 194 und schließt sich hierin der älteren Deutung an. Er fährt dann fort: „So läßt noch eine ganze Reihe anderer Gesetze sowohl in ihrer philologischen Erklärung, als in ihrer juristischen Kommentierung eine andere, und wie ich glaube richtigere Fassung zu (z. B. §§ 28, 106, 178, 226, 240).“

DELITZSCH sagt ferner: „In § 131 und 132 scheint mir der Gegensatz nicht scharf genug gefaßt zu sein: im § 131 schöpft der Ehemann rein persönlich Verdacht gegen seine Frau wegen Ehebruches, in § 132 dagegen handelt es sich um ein Hindeuten auf sie mit den Fingern, d. h. eine öffentliche Verdächtigung.“

Dies stimmt mit dem überein, was ich bereits in meinem Hammurabi-Buch S. 110 gesagt habe: „Die beiden Paragraphen 131 und 132 beschäftigen sich mit dem Falle, wo eine Frau des Ehebruches entweder von ihrem Manne oder der öffentlichen Meinung verdächtigt wird. Ihrem Manne gegenüber genügt ein Reinigungsseid, ist aber die Sache schon in die Öffentlichkeit gedrungen, muß sie [der Ehre] ihres Mannes wegen sich ins Wasser werfen und einem Gottesurteil unterziehen.“

DELITZSCH führt fort: „Und die §§ 183 und 184 bekommen einen ganz anderen Inhalt, wenn das Pronominalsuffix der beiden Vorba *iddissi*, *inaddinissi* nicht auf die Mitgift bezogen wird, sondern, was allein zulässig, auf die Tochter, beziehungsweise Schwester. Doch hat PRISER gewiß darin recht, daß er das Wort „Nebenfrau“ als Apposition zu Tochter faßt.“

Außer KOHLER-PRISER und vielleicht auch diesen nicht (es ist möglich, daß es nur ungeschickt ausgedrückt wurde) ist es niemandem eingefallen, das Suffix auf die Mitgift zu beziehen. Daß das Wort „Nebenfrau“ als Apposition zu „Tochter“ zu fassen sei, hat zuerst JONES ausgesprochen, und dies wurde auch von mir als wahrscheinlich bezeichnet (Ham. S. 145).



DELITZSCH: „Ebenso wird PRINZ mit seiner Übersetzung von *bi-ha-zu* (§ 256) durch „seine Auslösung“ gegenüber WINKLERS „seine Gemeinde“ gewiß Recht behalten.“

Dagegen glaube ich, daß „seine Auslösung“ (es klingt an *Jouis his compensation* an) absolut keinen Sinn gibt. Er ist nicht verpfändet oder verkauft worden, sondern hat einen Schaden angerichtet und das Wort *bi-ha-zu* bedeutet eben „Schaden“ oder „Schadenersatz“, wie ich schon Ham. S. 170, Note 3 ausgesprochen habe.

DELITZSCH: „Die bisher angenommene Bedeutung: „Korn wie bei seinem Nachbar“ kann vor allem in § 55 nicht befriedigen. Beiläufig bemerkt scheint mir KONZANs Paraphrasierung von § 55: „Wer beim Einlassen des Wassers das Nachbargut beschädigt, haftet für Schadenersatz, es müßte denn sein, daß er die erforderliche Sorgfalt beobachtet hat,“ was diese letztere Einschränkung betrifft, ohne Anhalt am Original-Wordlaut zu sein.“

Alles, was hier DELITZSCH sagt, ist unrichtig. Die angenommene Bedeutung „Korn wie beim Nachbar“ paßt überall und auch im § 55 recht gut, und KONZAN hat hier wieder einmal gegen DELITZSCH recht.

Man vergleiche meinen Hammurabi S. 95: „Eine geringere Gefahr erwächst daraus, daß jemand seinen Wasserbehälter abzusperren vergißt. Der Schaden, den er dem Nachbar zufügt, muß in entsprechender Weise gut /gemacht werden und zwar, wenn eine Fahrlässigkeit vorliegt (im Text: weil er faul gewesen ist), der ganze Schaden „Getreide wie es sein Nachbar sonst hat“<sup>1</sup> (§ 55), oder wenn es durch eine *vis maior* geschehen ist, die er nicht verhindern konnte, wobei er keine Fahrlässigkeit sich hat zuschulden kommen lassen, den geringen Schadenersatz (d. h. den taxativen).“

Was also im Text und Kommentar deutlich gesagt wird, drückt KONZAN zwar etwas geschraubt, aber der Sache nach richtig aus. Es ist interessant, daß DELITZSCH gerade dort gegen KONZAN Stellung nimmt, wo letzterer recht hat. Juristisches Denken ist eben nicht DELITZSCHs starke Seite!

<sup>1</sup> D. h. den effektiven Schadenersatz.

Aus der Analyse dieser Anzeige geht hervor, daß DELITZSCH in dieser Anzeige mit Ausnahme der richtigen Deutung von *re-ku-zu* nicht das geringste zum Verständnis Hammurabis beigetragen hat. Entweder hat er schon Bekanntes wiederholt, oder wo er Neues zu sagen versuchte, war es eben falsch. Es ergibt sich aus derselben, daß die meisten Ausstellungen, die wir, ich in *Göttinger Zeitschrift* und der Rezensent in der *WZKM*,<sup>1</sup> gemacht haben, von DELITZSCH als richtig anerkannt werden.

Nach all dem frage ich, mit welchem Rechte DELITZSCH in der *DLZ* folgendes allgemeine Urteil abgeben konnte und durfte:

„In der großen Menge von Schriften über den Gesetzes-Kodex Hammurabis wird das Werk von KOHLER-PRINZ dauernd eine erste, grundlegende Stelle behaupten. Gestützt auf die besonnene, durchwegs philologisch wohlerwogene Übersetzung des trefflichen Königsberger Assyriologen FELIX PRINZ, hat sich KOHLER um die assyriologische Forschung, ebenso wie um die Geschichte der Rechtswissenschaft ein neues, dauerndes Verdienst erworben. etc.“

Ich muß dagegen öffentlich bekunden, daß meines Wissens noch niemals ein falscheres Urteil von autoritativer Seite ausgesprochen worden ist als dieses. DELITZSCH' Gutachten über die Verdienste KOHLERS bedeutet an und für sich wenig, weil DELITZSCH in dieser Anzeige selbst bekundet hat, daß er über juristische und rechtsvergleichende Fragen gar nicht mitzusprechen berechtigt ist. Anders steht es mit seinem Urteil über PRINZ'S Arbeit, die er als „eine besonnene, durchwegs philologisch wohlerwogene Übersetzung“ bezeichnet! —

## II.

Es ist vielleicht hier der Platz, noch einmal gegen das philologisch-juristische Zwiesgespann KOHLER-PRINZ'S Stellung zu nehmen.

<sup>1</sup> PRINZ selbst erkennt die Richtigkeit der Ausstellungen in der *WZKM* an, indem er (*OLZ* 1904, Sp. 496) sagt: „Der junge Mann benützt seine Studien bei DELITZSCH, um eine Reihe kleinerer Bemerkungen, die dank seinem Lehrer vielfach richtig und beachtenswert sind, zusammenzustellen.“



Herr PRINZ hat in seiner *OLZ* wiederholt sich mit mir und meinen Arbeiten beschäftigt; ich hielt es nicht für angemessen, ihm nur mit einem Worte zu antworten. Auch jetzt habe ich nicht die Absicht, meine Aufstellungen (z. B. über *ma*, *u* und anderes), die PRINZ verspottet hat, zu rechtfertigen. Sie wurden inzwischen fast allgemein angenommen und die Einwendungen PRINZES richteten sich von selbst. Dagegen halte ich es für passend, als charakteristisch für PRINZES Art zu denken und zu schließen eine Stelle aus seinem Artikel (*OLZ* 1904, Sp. 166) anzuführen:

„Nahm man aber an, daß MÜLLER aus dem Babylonischen zuerst ins Hebräische übersetzte, dann ins Deutsche, so erklärt sich sowohl die Eigenart des Deutschen, wie die Unverständlichkeit der Übersetzung, wie überhaupt MÜLLERS ganze „Entdeckung“. Er hat eben hebräisch gedacht und syntaktisch konstruiert; und da er nun das hebr. ; vor dem Perfekt erst wieder ins Deutsche übertrug mit all den Nuancen, wie sie die hebräische Grammatik ermöglicht, so kam er schließlich so weit ab vom Babylonischen, daß er *ma* als nachgestellte Konjunktion fassen mußte, wenn er überhaupt einen Ausgleich zwischen diesen beiden Übersetzungen mit dem Original herbeiführen wollte.“

Wenn man bedenkt, daß das Babylonische syntaktisch genau mit dem Deutschen übereinstimmt, das Hebräische dagegen wie das Semitische überhaupt davon scharf abweicht, so wird man die Logik dieser Argumente vollkommen würdigen. Wer etwas von babylonischer und hebräischer Syntax versteht und ein klein wenig logisch denkt, könnte unmöglich solche Hypothesen aufstellen. Dabei hat Herr PRINZ die Tatsache außer acht gelassen, daß die These über den syntaktischen Wert von *ma* bereits im Jahre 1884 von mir ausgesprochen worden war!

Ganz entschieden muß ich allerlei Verdächtigungen der „Grünen Blätter“ abweisen. Herr Professor KOUTER hatte meine hebräische Übersetzung als *superflua quae non nocent* bezeichnet, er, der so viele *superflua quae nocent* geschrieben hat. Ich habe darauf geantwortet, daß andere, die von orientalischen Sprachen etwas verstehen, gerade den Nutzen dieser Übersetzung für die vergleichende Methode betont haben, weil sie uns auch die formale Ähnlichkeit

zwischen Hammurabi und den mosaischen Gesetzen offenbart. Daraufhin apostrophiert mich Herr PEISER mit den Worten: 'Möge Herr MÜLLER doch diese „anderen“ nennen, damit man den Wert ihres Urteiles erkennen kann.' Der Wunsch des Herrn PEISER ist leicht zu erfüllen. In *The Jewish Quarterly Review*, January 1904, p. 398 bis 400 hat C. H. W. JOHNS (Cambridge) mein Hammurabi-Buch angezeigt und in bezug auf die hebräische Übersetzung gesagt:

'It was in order to see how far a comparison with Mosaic legislation is really possible that he was led to the happy idea of giving a Hebrew version. It enable not only the substance of a law but also its formal aspect to be taken into consideration.'

Ferner Biagio BRUGI, 'Le leggi di Hammurabi' sagt in den *Atti del Reale Istituto Veneto di scienza, lettere et arti* 1903, p. 108:

'Si veda il saggio che offre di ciò il prof. MÜLLER di Vienna il quale ha avuto la geniale idea di tradurre in ebraico biblico il codice di Hammurabi per scoprire non pure le concordanze materiali, ma le formali tra le leggi babilonensi e le mosaiche.'

Ich hoffe, daß diese zwei Stellen dem Königsberger Weisen genügen werden.

Ausdrücklich sei noch hervorgehoben, daß Professor KOHLER trotz der Ankündigung PEISERS das Wort zu seiner juristischen Verteidigung nicht genommen hat. Er begnügt sich mit einer Erklärung in *Götters Zeitschrift*, daß er prinzipiell mit einem Nichtjuristen nicht disputiere. Er hat dort von mir die verdiente Antwort bekommen. Zum Schlusse möchte ich noch jedermann warnen, die älteren Arbeiten der 'beiden Spezialisten' über das babylonische Recht ohne Nachprüfung zu benützen; denn die Art, wie sie einen so klaren Text wie das Hammurabi-Gesetz be- und mißhandelt haben, muß jedes Vertrauen in ihre Zuverlässigkeit erschüttern.

### III.

Noch eine dritte Hammurabi-Kritik muß hier mit einigen Worten berührt werden, die von OTTO WARE in der 'Münchener Allgem.



Zeitung'.<sup>1</sup> Die Kritik eines OTTO WEBER, der wissenschaftlich so gut wie nichts gemacht hat, würde mich nicht bewogen haben ihm zu antworten, wenn sie nicht in der alten Beilage der „Allgem. Zeitung“ erschienen wäre.

Sachlich habe ich zu bemerken, daß seine Ausstellungen in bezug auf die Syntax und insbesondere bezüglich *ma* und *u* heute allgemein gerichtet sind. Die Richtigkeit meiner syntaktischen Erkenntnisse wurden selbst von dem mir übelwollenden Kritiker in *ZDMG* anerkannt. Die falschen Angaben über meine Person, die er außerdem mißbraucht hat, um meine Überzeugung zu verdächtigen, hat Herr Wimmer selbst zurücknehmen müssen. Er tat Unrecht, den LAGARDE-BÖTTCHER in den Streit zu ziehen: *de mortuis nihil nisi bene*.

Gegen eine Unterstellung muß ich mich aber ausdrücklich verwahren. Ich sagte: „Daß ich nicht etwa mich in eine fixe Idee verirrt habe, möge hier das Urteil J. JEREMIAS“, der selbst ein vorzügliches Buch über Hammurabi geschrieben und den Mut der Wahrheit besitzt, über meine sprachlichen Aufstellungen angeführt werden etc.“ (*WZKM* 1904).

Herr WEBER nimmt diese Stelle zum Anlaß um folgendes niederzuschreiben:

MÜLLER hebt übrigens noch ausdrücklich hervor, daß der ihm so begeistert zustimmende J. JEREMIAS „den Mut der Wahrheit besitzt“. Das hat nur einen Sinn, wenn dadurch gesagt werden soll, daß abspreekende Urteile, besonders also das meinige, wider besseres Wissen und aus unlauteren persönlichen Gründen<sup>2</sup> abgegeben werden. Es zeigt zwar kein beneidenswertes Maß von Selbstbewußtsein, wenn ein angegriffener Autor glaubt, daß nur die Feigheit und Unwahrhaftigkeit seiner Rezensenten seiner uneingeschränkten Anerkennung im Wege ist; wenn aber dieser Autor es nicht verschmählt, solche Entgegnungen mit den Waffen persönlicher Verdächtigung öffentlich zu bekämpfen, so entfernt er sich dadurch so sehr von der Grenze der Loyalität, die auch für die wissenschaftliche Polemik unverrückbar feststeht, daß ich außer Stande bin, ihm zu folgen usw.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Beilage zur Allgem. Zeitung 1904, Nr. 271 (25. November); meine Erwiderung das. 1905, Nr. 10 (13. Januar) und OTTO WEBERs Replik in derselben Nummer.

<sup>2</sup> Von mir gesperrt. Der Ausdruck „Mut der Wahrheit“ bezog sich auf jene Rezensenten, die sich zu Tadel nicht genug tun konnten, aber Erkenntnisse, die als nachträglich als wahr erklärten, einfach mit Stillschweigen übergingen.

Dieser Beschuldigung gegenüber möchte ich auf eine Stelle in meiner Entgegnung, die natürlich Herrn Otto WEHRE vorgelegen hat, verweisen. Nachdem ich streng sachlich meine Einwendungen gegen WEHREs sachliche Angriffe vorgebracht hatte, sagte ich:

„Soweit bewegt sich übrigens die Kritik auf sachlicher Grundlage und ich habe keinen Grund, hierbei eine *mala fides* bei dem Rezensenten voranzusetzen, um so weniger, als er seine Objektivität dadurch bekundet, daß er einerseits den Wert meiner Arbeit, der er wenig Sympathie entgegenbringt, leidlich anerkennt, und andererseits trotz der Sympathie, die er für die Idee KOHLER-PREUSERS hat, ausdrücklich das Werk als mißlungen bezeichnet und zugibt, „daß die Übersetzung PREUSERS an zahlreichen Flüchtigkeiten und Absonderlichkeiten leidet, die vielfach die Meinung des Originals verdunkeln oder gar verkehren, [so daß sich auch KOHLER zu Schlußfolgerungen verführen ließ, die lediglich in der fehlerhaften Übersetzung, nicht aber im Original eine Stütze haben, den juristischen Sinn — oder gelegentlich auch Unsinn — der Übersetzung, nicht aber des Originals auslegen]“.<sup>1</sup>

Wo aber das Sachliche zu Ende geht und das Persönliche beginnt, hört auch die Kritik auf. Für das, was da gesagt wird, darf die Bezeichnung Kritik nicht mißbraucht werden, dafür wird jeder Einsichtige einen anderen Namen finden.“

Ich frage nun jeden ruhig Denkenden, ob der Rezensent meinen Ausdruck ‚Mit der Wahrheit‘ so deuten und entstellen und auf sich beziehen durfte, um mir Absichten zu unterstellen, die mir völlig fremd waren.

Er hat dadurch zu seinem zum Teil (unwissentlich) falschen Urteile und zu seinen persönlichen Verdächtigungen und Verkleinerungen in schmähhcher Weise noch neue Beleidigungen hinzugefügt, die aber niemand andern als ihn selbst und seine Hintermänner treffen.

<sup>1</sup> Herr PREUSS hat GLZ 1905, Sp. 75 die angeführte schmähhche Verdächtigung Otto WEHREs abgedruckt, dagegen sich aber wohl gehütet, das sachliche Urteil über seine Arbeit zu veröffentlichen.



## Zur Terminologie im Eherecht bei Hammurabi.

Von

D. H. Müller.

In einer kleinen Schrift<sup>1</sup> hat Herr Professor ÉDOUARD CUGU den Versuch gemacht, über die Heirat bei den Babyloniern vom rechtsvergleichenden Standpunkte abzuhandeln. Er beschäftigt sich dabei hauptsächlich mit den Ausdrücken *tirhatu*, *šerigtu* und *nudunnū* und sagt: „Sur ces divers points, il s'est formé, malgré les dissidences, une sorte d'opinion commune: nous voudrions montrer que cette opinion, très exacte pour la *šerigtou* et la *nudunnou*, souffre de graves objections pour la *tirhatou*.“

Ich will hier prüfen, wie weit es dem Verfasser gelungen ist, die communis opinio in Sachen des *tirhatu*, abzuändern, und wie weit er Recht hat mit seinen Bemerkungen über *šerigtu* und insbesondere über *nudunnū*.

Unter *tirhatu* versteht man allgemein den ‚Kaufpreis‘, den der Mann vor der Hochzeit dem Vater der Braut bezahlt. In sehr gelehrter Weise sucht nun der Verfasser den Begriff des *tirhatu* zu bestimmen und nachzuweisen, daß in Babylon der ‚Frauenkauf‘ in der Weise, wie er im Altertum vorgekommen ist und noch heute bei vielen Völkern vorkommt, nicht mehr existiert hat. Er kommt

<sup>1</sup> *Le mariage à Babylone d'après les Lois de Hammurabi* par ÉDOUARD CUGU, professeur d'histoire de droit romain à l'Université de Paris. Paris, Librairie Victor Lecoffre 1905.

zu dem Schlusse, daß *tirhatu* nur eine Erinnerung (*souvenir*, wir würden sagen ein Überlebsel) ist aus der Zeit, wo die Heirat durch Kauf üblich war.

Der Kauf selbst vertrug sich nicht mehr mit der Sitte und der Stellung der Frau in der Familie und der Gesellschaft. Die Zahlung der *tirhatu* war nicht mehr eine unerläßliche juristische Pflicht, wie § 139 beweist. Man kann sagen, daß die *Tirhatu* eine mehr oder weniger freiwillige Gabe an die Eltern der Braut war.

Im großen und ganzen kann man dem Verfasser zustimmen. Es muß aber betont werden, daß ich keine Angabe bei irgend einem der Kommentatoren oder Übersetzer des Hammurabi finde, welche den ‚Kaufpreis‘ in dem Hammurabi-Gesetz auf gleiche Stufe gestellt hat wie den ‚Kaufpreis‘ bei den Qabilen etc. Ich selbst sagte in meinem Hammurabi-Buch S. 133 also: ‚Die vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau bestehen darin, daß der Mann in der Regel nach alter Sitte einen ‚Kaufpreis‘ (*tirhatu*) an den Vater der Braut bezahlt hat. Ob dieser Kaufpreis von den Eltern dem jungen Ehepaare überlassen worden ist oder nicht, können wir mit Sicherheit nicht entscheiden; es war wohl der Usus zur Zeit Hammurabis je nach den Vermögensverhältnissen der Eltern und je nach anderen Umständen ein verschiedener. Wir tun aber gut daran, für die alte Institution den alten Namen zu behalten.‘

Aus dieser Stelle ist zu ersehen, daß von mir und wohl auch von den meisten, die sich mit dem Hammurabi-Gesetz befaßt haben, der ‚Kaufpreis‘ (so mit Anführungszeichen!) als Überlebsel einer alten Einrichtung angesehen worden war, die nicht mehr die alte Bedeutung hatte, aber immerhin als alte, vielleicht rituelle Zeremonie betrachtet worden war, keineswegs jedoch als einfache freiwillige Gabe — und hierin unterscheide ich mich in der Auffassung der *tirhatu* vom Verfasser.

Es ist immerhin möglich, daß in einzelnen Fällen von der alten Sitte abgesehen worden ist, aber mit Sicherheit geht dies aus § 139 nicht hervor, wo ein Fall ohne *Tirhatu* vorausgesetzt wird; es kann ja sein, daß es sich um eine Frau handelt, die keine nahen



Verwandten hatte, die über sie verfügen durften. In solchem Falle konnte der ‚Kaufpreis‘ selbstverständlich nicht bezahlt werden. Auch eine andere Möglichkeit ist vorhanden: es kann sich um eine verwitwete oder geschiedene Frau handeln, über die niemand mehr verfügen konnte; dieses scheint um so wahrscheinlicher zu sein, als auch in der Bibel in allen Fällen, wo vom Kaufpreis (*mohar*) die Rede ist, es sich stets um Jungfrauen handelt (vgl. Gen. 34, 12; Exod. 22, 15, 16; 1 Sam. 18, 35).

Der Verfasser hebt mit Recht den Unterschied zwischen Babylon und Israel in rechtlicher und sozialer Beziehung hervor, er tut dies aber nur einseitig. So dürfte er nicht unterlassen zu erwähnen, daß im babylonischen Recht eine Reihe von geschlechtsrechtlichen Bestimmungen existieren, die im mosaischen Gesetze aufgehoben sind.<sup>1</sup> Auch sonst sind die Vergleichen nicht immer einwandfrei.

In bezug auf *šeriptu* faßt der Verfasser die bekannten Tatsachen zusammen. Die Zusammenfassung bedarf hier keiner weiteren Erörterung.

Dagegen ist es nötig, die vom Verfasser in bezug auf das Ehe-recht geäußerten Anschauungen über *udunnū* einer besonderen Prüfung zu unterziehen. Alle stimmen darin überein, daß *udunnū* ein Geschenk des Mannes an die Frau nach der Hochzeit war.<sup>2</sup> Die Frage ist erstens: Hat *udunnū* irgend eine Analogie mit der ‚Morgengabe‘ der Germanen und dem ‚donaire‘ des gallischen Rechtes (es sersait le prix du coucher, comme on disait du donaire

<sup>1</sup> Vgl. z. B. mein Hammurabi-Buch, S. 182.

<sup>2</sup> Eine Art *prix du coucher* oder ‚Morgengabe‘ existiert heute noch bei den Beduinen des peträischen Arabien, wie mir Prof. Dr. Alois Moaw mitteilt: ‚Bei den ‚Amārin betritt der Bräutigam (in der Hochzeitsnacht) das Brautzelt mit einem Stabe aus Mandelholz in der rechten und einem halben Maßli (türk. Mince) in der linken Hand. Fügt sich die Braut, so bekommt sie das Geld, sonst wird sie durch Schläge gezwungen. Bei den Hefāin‘ muß der Bräutigam in der Hochzeitsnacht seiner Braut einen Maßli geben. Tut er es nicht, so nimmt sie sich in der Frühe ein Schaf oder eine Ziege aus seiner Herde; dann dies ist der Preis für ihre Nacht etc. etc.‘

de la femme dans notre ancienne France) oder nicht; zweitens, ist es mit dem Geschenk des Mannes an die Frau, von dem im § 150 die Rede ist, identisch oder nicht. Ich habe nach dem Vorgange G. COHN<sup>1</sup> *nudunnû* mit der ‚Morgengabe‘ (wieder mit Anführungszeichen) zusammengestellt, ohne sie jedoch ausdrücklich als *Prix du coucher* zu bezeichnen. Es scheint mir sicher zu sein, daß *nudunnû* in der Tat bald nach der Hochzeit vom Manne verschrieben oder bestimmt worden ist. Damit kann allerdings der Zweck verbunden sein, für die Frau vorzusorgen. Daß man dafür die Zeit kurz nach der Hochzeit gewählt hat, ist natürlich, weil da der Mann geneigt war, die Neuvermählten reichlich zu beschenken und sie für die Zukunft sicherzustellen.

Der Verfasser vermißt in dem Text des Hammurabi jede Erwähnung der Zeit, in welcher das *nudunnû* ausgezahlt worden ist, und meint, daß die Auszahlung am Morgen nach der Hochzeit eben das Charakteristische dieser Schenkung ist. Dies trifft meines Erachtens nicht zu; es verhält sich mit der ‚Morgengabe‘ wie mit dem ‚Kaufpreis‘. In alter Zeit war es gewiß der ‚prix du coucher‘, wurde aber nach und nach umgestaltet in eine Versorgung der Frau, die aber noch an die alte Sitte anknüpfte, weßwegen die Schenkung eben bald nach der Hochzeit stattzufinden pflegte, aber von manchem ungalanten oder unbemittelten Ehemann versäumt oder ganz unterlassen wurde. Für diesen Fall sorgt § 172 vor, indem er der Frau einen Anteil gleich einem Sohne zuspricht.

Etwas naiv fügt der Verfasser hinzu: „Les Babyloniens avaient si peu l'idée de la Morgengabe que la cohabitation pouvait avoir lieu, avant le mariage, dès le temps des fiançailles“ (§ 155). Ich möchte den Verfasser fragen, ob er für alle die Jungfrauen und Frauen, die eine ‚Morgengabe‘ oder ein ‚donaire‘ erhielten, die Garantie übernehmen kann, daß sie vor der Hochzeitsnacht gar so spröde waren. Ferner übersieht der Verfasser, daß die ‚Verlobung‘ bei Hammurabi soviel wie eine Vermählung ist.

<sup>1</sup> Die Gesetze Hammurabis, S. 26.



Daß das *nudunnû* den Kindern gehört, fließt aus dem Ursprunge (Morgengabe) und der Weiterentwicklung dieses Instituts.

Ich bin sogar in der Lage wahrscheinlich zu machen, daß das Wort *nudunnû*, welches sowie ‚Morgengabe‘ und ‚donaire‘, verschiedene Wandlungen in seiner Bedeutung durchgemacht hat, ursprünglich ‚prix de coucher‘ in gewissem Sinne bedeutet haben muß. Der Prophet Ezechiel Kap. 16, V. 33 apostrophiert Jerusalem, welches politisch um die Gunst Aegyptens und Babylons hahlte, in folgender Weise: „Allen Dirnen gibt man *nudunnû*, du aber gibst deine *nudunnû* all deinen Liebhabern und bestichst sie, daß sie zu dir kommen in deiner Buhlerei.“<sup>1</sup>

Daraus geht hervor, daß *nudunnû* ursprünglich ‚prix de coucher‘ bedeutete, wenn es auch später im neubabylonischen Recht und im babylonischen Talmud (כרסו) selbst die Bedeutung ‚Mitgift‘, die der Vater der Tochter mitgibt, angenommen hat.

Ganz verschieden vom *nudunnû* ist das Geschenk, welches der Mann der Frau gibt oder verschreibt, und von dem im § 150 die Rede ist. Herr Cui nimmt nach dem Vorgange von KÖHLER-PASSER die Identität beider Schenkungen an. Gegen meine Bemerkung, daß in dem einen Falle bei *nudunnû* (§ 171—172) die Kinder als Erben auftreten, wogegen bei der späteren Schenkung die Frau berechtigt ist sie ihrem Lieblingssohne zu hinterlassen und die anderen Kinder auszuschließen, macht er geltend, daß die Hauptsache sei, daß das Geschenk den Kindern erhalten bleibt und nicht den Brüdern der Mutter ausgefolgt werde, aber der Frau innerhalb dieser Grenzen volles Verfügungsrecht belassen wird, wie ja auch der Vater durch Schenkung einen seiner Söhne begünstigen kann (§ 165).

Darauf habe ich zu erwidern:

1. Wenn es sich so verhielte, müßte § 150 ausdrücklich *nudunnû* erwähnen und die Schenkung nicht in so ungeschickter Weise umschreiben.

<sup>1</sup> Für כרסו ist gewiß, wie aus dem folgenden כרסו hervorgeht, כרס zu lesen, was babylonisches Lehnwort = *nudunnû* ist. Im folgenden Verse erklärt es Ezechiel selbst durch כרסו „Buhlerlohn“.

2. Wäre es höchst auffällig, daß die Kinder gegen das allgemein übliche *nudunnû* irgend einen Protest erheben sollten; ein solcher Protest aber ist verständlich, wenn der Mann eine Schenkung an seine Frau macht, die ungewöhnlich ist und die eventuell zur Begünstigung eines Sohnes den anderen gegenüber verwendet werden kann.

3. Liegt auch der Unterschied zwischen beiden Institutionen auf der Hand: das *nudunnû*, die ‚Morgengabe‘, gilt eben der Frau und allen ihren Kindern, die sie gebären wird. Die Kinder sind ja noch nicht vorhanden und die Frau hat noch keinen Liebling. Anders stellt sich die Sache bei einer späteren Schenkung, nach dem sie bereits lange verheiratet waren und Kinder zeugten. Jeder Akt zu Gunsten des einen wird als eine Benachteiligung der übrigen angesehen, daher die ausdrückliche Bestimmung des Gesetzes.

4. Die Analogie von § 165 paßt nicht ganz, weil dort der Vater einem Sohne (wahrscheinlich dem ältesten) ein Geschenk bei Lebzeiten gibt (oder verschreibt), sein Vermögen aber nach seinem Tode gleich verteilt wird, so daß die anderen Kinder nicht enterbt werden; hier aber liegt in gewissem Sinne ein partieller Enterbungsfall der anderen Kinder vor.

5. Die Bestimmung des § 172, daß im Falle das *nudunnû* der Frau vom Manne nicht gegeben worden war, sie ein Kindesanteil erhält, läßt folgern, daß es unter allen Kindern gleich verteilt werden muß; denn wenn es aus der Erbschaft von allen Kindern gleichmäßig ersetzt werden wird, so haben die Kinder ihrerseits ein gleiches Recht darauf, was natürlich bei einer einfachen Schenkung nicht zutrifft.

Es bleibt also dabei: *nudunnû* bezeichnet die ‚Morgengabe‘, die man allerdings in ihrer historischen Entwicklung nicht gar zu scharf fassen muß. Sie wurde am Morgen nach der Hochzeit oder kurz darauf gegeben oder verschrieben. Sie war für die Frau und auch für ihre Kinder gleichmäßig bestimmt.

Davon zu trennen ist die Schenkung, die während des späteren Zusammenlebens der Frau vom Manne gemacht wird. Darüber hatte



sie ausschließliches Verfügungsrecht ihren Kindern gegenüber, sie durfte einen ihrer Söhne bevorzugen, aber sie nicht ihren Brüdern überlassen.

Ich möchte noch zum Schlusse hervorheben, daß ein Gelehrter vom Range d'ARBOIS DE JURAINVILLE'S in seinem Buche *La famille celtique*, p. 141 und 143 mir in beiden Punkten zustimmt.

## Zum Erbrecht der Töchter.

Von

D. H. Müller.

JOSEPH HALÉVY hat meine Schrift „Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi“ in der *Revue sémitique* 1905, p. 373—374 angezeigt und, obgleich die Inhaltsangabe meiner Schrift durch ein Mißverständnis nicht ganz zutrifft, dabei einige sehr wertvolle Bemerkungen gemacht. Die wichtigste Stelle bei HALÉVY lautet: „Outre les passages cités par le savant auteur, il faut signaler le témoignage du Talmud que la loi des Saducéens admettait le même principe (so. l'égalité du fils et de la fille comme héritiers) כִּשְׁוֵה בְּיָרֵחַ בָּרָא, ce qui résume le passage si remarquable de Philon (Tischendorf, *Philonica* p. 41).“

HALÉVY führt diese Stelle, wie es scheint, aus dem Gedächtnisse an, sie lautet wesentlich anders und bietet in mancher Hinsicht Interessantes; es ist aber das Verdienst HALÉVYs meine Aufmerksamkeit auf diese Stelle, die mir entgangen war, gelenkt zu haben.

Sabbath 116<sup>a</sup> 1<sup>1</sup>

אִמָּא שְׁלֹמֹה וְרִבְרִיָּה דְרַבִּי  
אֱלִיעֶזֶר אֲחֵיהּ דְרַבִּי נָחֳמָל  
וְהָאִי דָּהּ הָיָא מְלֻסְטָא בִּי  
בְּסַבְבִּיתָהּ דְהָא שְׁקֵל שְׂמָא  
דְלָא מְקַבֵּל שְׁחֹרָא. כְּשִׁי

Imma Salom, das Weib des R. Eliezer und Schwester des Rabban Gamaliel (II), hatte einen Philosophen in ihrer Nachbarschaft, welcher den Ruf hatte, daß er keine Bestochung annehme. Sie wollten ihn licherlich machen. Imma brachte ihm

<sup>1</sup> Ich zitiere nach den unzensurierten Ausgaben bei G. DALMAN 14\* in H. LAMBL, *Jesus Christus im Talmud* (1900). Die Übersetzung ist mit kleinen Änderungen dem Buche LAMBL'S (S. 62 ff.) entnommen. Auf die Stelle Matth. Kap. 5, V. 17 wurde schon von anderen und auch von LAMBL hingewiesen.



לאחרי כי אעילא ליה שרא  
 חדבא ואיל לקטיה, אמר  
 ליה בענא דנפלא לי בנסא  
 דבי נשי, אמר ליה פלוט אל  
 כתיב לך במקם ברא ברחא  
 לא תדור, אל

מן תליתין מאדעבן  
 איתנשליח אורייתא דמשה  
 ואיתדובת עין נילון וכתוב  
 בה ברא וברתא כחדא  
 ירחון, למחר דור עיל  
 ליה אדא חסרא לובא, אמר  
 ליה תעילית לסיפיה דעין  
 נילון וכתוב בה אנא עין  
 נילון לא לסיפיה  
 מארייתא דמשה אחתי  
 אלא לאומסי על אורייתא  
 דמשה אחתי וכתוב בה  
 במקם ברא ברחא לא  
 תירוח, אמר ליה נהור  
 נהורוך כשרנא, אמר ליה  
 רבן נפלאא אחא חסרא  
 ובסס לשרנא,

also einen goldenen Leuchter, trat vor ihn und sagte: 'Ich möchte, daß man mir Anteil gebe an den Gütern der Familie.' Der Philosoph antwortete ihr: 'So theile!' Gamaliel aber sprach zu ihm: 'Ist uns (in unserem Gesetz) nicht geschrieben: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben.' Der Philosoph sprach:

'Seit dem Tage, wo ihr aus eurem Lande vertrieben seid, ist das Gesetz Moses aufgehoben und das Evangelium gegeben, in welchem es heißt: Sohn und Tochter sollen zusammen erben.' Am nächsten Tage brachte Gamaliel dem Philosophen einen lybischen Esel. Da sagte der Philosoph zu ihm: Ich habe weiter unten im Evangelium<sup>2</sup> nachgesehen, da heißt es: Ich, Evangelium, bin nicht gekommen wegzutun vom Gesetze Moses, sondern hinzuzufügen zum Gesetze Moses bin ich gekommen. Geschrieben steht im Gesetze Moses: Wo ein Sohn ist, soll die Tochter nicht erben.' Da sprach Imma zu ihm: 'Laß doch leuchten dein Licht gleich dem Leuchter!' Rabban Gamaliel aber sagte: 'Gekommen ist der Esel und hat den Leuchter umgestoßen.'

Wie man aus dieser Stelle sieht, handelt es sich nicht um ein Gesetz der Sadduzäer, sondern um das apostolische Recht, denn Jesus hat den Satz 'Sohn und Tochter erben zusammen' kaum ausgesprochen.<sup>3</sup> Es ist meines Erachtens überhaupt fraglich, ob hier im Talmud wirklich ein Geschehnis erzählt und nicht vielmehr eine satyrische Anekdote vorgetragen wird. Für meine Auffassung spricht

<sup>1</sup> Ms. München ~~amert~~. Die Einsetzung ~~לך~~ <sup>לך</sup> nach ~~אם~~ scheint mir eine sehr alte Glosse und nicht ursprünglich zu sein.

<sup>2</sup> LANGE: 'am Schluß des Evangeliums.' Für meine Auffassung spricht ~~לך~~ und der Gebrauch dieser Wendung im Talmud ~~אין~~ <sup>אין</sup> ~~לך~~ <sup>לך</sup> eigentlich: 'siehe auch unten im Verse.' Es ist also nicht vom Schluß des Evangeliums, sondern von der weiter unten folgenden Stelle die Rede.

<sup>3</sup> So schon LANGE; anders GÜDEMANN in dem weiter unten anzuführenden Buche.

nämlich eine Vergleichung dieser Stelle mit Matth. Kap. 5, V. 14—19 (nach der Übersetzung Luthers):

14. Ihr seid das Licht der Welt. Es mag die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein.

15. Man zündet auch nicht Licht an und man setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es denen allen, die im Hause sind.

16. Also laisset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.

17. Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen bin das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen.

18. Denn ich sage euch wahrlich: Bis daß Himmel und Erde vergehen, wird nicht vergehen der kleinste Buchstabe, noch ein Tütel vom Gesetz, bis daß alles geschehe.

19. Wer nur Eins von diesen kleinsten Geboten auflöset und lehret die Leute also, der wird der kleinste heißen im Himmelreich; wer es aber tut und lehret, der wird groß heißen im Himmelreich.

Der Zusammenhang zwischen der angeführten Talmudstelle und dem Evangelium auch in bezug auf den Leuchter und das Licht leuchten lassen scheint mir vollkommen gesichert und die Anekdote, gleichviel ob sie auf einer Tatsache beruht oder erdichtet ist, illustriert in satyrischer Weise den Gegensatz zwischen der Abweichung vom mosaischen Gesetz im Leben und der theoretischen Behauptung, daß kein Tütel des Gesetzes abgeändert werden darf. Der Hinweis auf den unteren Teil (V. 17 ff.) mag vielleicht auf diese Weise am besten erklärt werden.

Gleichviel, durch diese Talmudstelle wird, wie schon HALÉVY hervorgehoben hat, neuerdings bestätigt, daß in Syrien lange vor Konstantin Söhne und Töchter gleich erbberechtigt waren.

### Nachtrag.

Als ich den Zusammenhang der angeführten Talmudstelle mit dem Ev. Matth. Kap. 5, V. 14—16 erkannt hatte, wandte ich mich



an einen kenntnisreichen evangelischen Theologen in Deutschland mit der Anfrage, ob nicht jemand bereits auf diesen Zusammenhang hingewiesen habe. Die Frage wurde mir verneinend beantwortet. Während der Korrektur wurde ich jedoch von anderer Seite darauf aufmerksam gemacht, daß dies in der Tat bereits in einer kleinen Schrift, welche aus dem Jahre 1876 stammt, geschehen sei. Sie führt den Titel ‚Religionsgeschichtliche Studien‘ und rührt von dem ausgezeichneten Kenner der rabbinischen und evangelistischen Literatur, Ober-Rabbiner Dr. M. GÜDEMANN in Wien, her. Er behandelt diese Stelle in einem besonderen Abschnitte ‚Die Logia des Matthäus als Gegenstand einer talmudischen Satyre‘ (S. 65—99) in äußerst gründlicher und scharfsinniger Weise. Da dies in beruflichen Kreisen unbekannt ist, so scheint es mir angemessen, hier darauf nachdrücklich aufmerksam zu machen.

Ich möchte die Gelegenheit benützen, noch eine andere Berichtigung mitzuteilen, die ich Herrn Prof. Dr. WILH. BACHER in Budapest verdanke. Er schreibt mir: ‚In Ihrer polemischen Abhandlung in der WZKM (1905) S. 150 zitieren Sie die Stelle aus Baba Bathra 114<sup>b</sup> und konjizieren „Simeon b. Juda“ statt „Juda b. Simeon“, aber Juda b. Simeon (יְהוּדָא בֶּן שִׁמְעוֹן) selten יְהוּדָא בֶּן שִׁמְעוֹן ist der oft vorkommende ältere Zeitgenosse R. Jochanans, dem ich in meiner Agada der paläst. Amoräer Bd. III, S. 604—607 einen Paragraphen gewidmet habe. An der Spitze dieses Paragraphen erwähne ich auch seine These vom Erbrecht.‘

---

## Miszellen.

Von

Emil Behrens.

### 1. *rābu* (med. f).

Das Verbum *rābu* ist jetzt aus dem Hammurabi-Kodex hinlänglich bekannt (so z. B. vi, 66; xv, 20 usw.). Allem Anscheine nach liegt es auch in dem interessanten Fragment K. 3364 (= U. T. xiii pl. 29/30, s. auch DELITZSCH, *Weltsch.* 54/5) vor. Hier lautet die Zeile 19 des Obvers: *a-na e-pi li-mut-ti-ka damiqtu (?) ri-ib-šu* ‚Dei[nem] Feinde (dem, der di[r] Böses tut) vergilt mit [Gu]tem(?)‘. Die Ergänzung *damiqtu* ist nicht ganz sicher, jedoch wahrscheinlich; leider ist auch der Zusammenhang gerade an dieser Stelle unklar. Doch scheint es sich im Obvers um Moralvorschriften zu handeln, wie man sich dem Feinde gegenüber zu verhalten habe; (der Schluß des Textes behandelt das Verhältnis zum Freunde). Zum selben Stamme gehört auch Rev. 6 *ina ri-ba-a-ti*. — Für die Geschichte der Ethik kann K. 3364 noch einmal wichtig werden; vorläufig verbietet der lückenhafte Zustand der Tafel allzu vorschnelle Schlüsse. — Daß in *ri-ib-šu* ein Imperativ steckt, scheint sicher. Beachte Z. 14 *bu-li* (Ipt. n<sub>1</sub> von *balu*); Z. 17 *ub-bar*, [vielleicht Ipt. n<sub>1</sub>] von demselben Stamm *abaru*, von welchem Z. 16 *ab-ra*, oder aber <sup>unat</sup>*ub-bar* = *ubar(u)* ‚Freund‘; wie damit aber *ma-ši-is-su<sup>1</sup> i-ha-sa-as* ‚er erinnert sich dessen, der seiner vergißt‘ in Einklang zu

<sup>1</sup> *maliru* von *maš* abzuleiten, macht zwar Schwierigkeiten — ich wüßte aber keine bessere Erklärung.



bringen sei, bleibt dunkel]. Dunkel ist vorderhand auch noch die Zeile 18. DELITZSCH umschreibt den Imperativ am Ende der Zeile *in-ut-me-in*; C. T. xii bietet aber vor *ut* ein Zeichen, das aussieht, wie der Rest von *kisallu* oder vielleicht auch *AG* (*ra'mu*). Eine Erklärung wäre verfrüht.

## 2. *niqu*.

Man wird erstaunt sein, daß über *niqu* noch etwas zu sagen sei. Veranlassung dazu gibt mir der oben besprochene Text, dessen Hervors, wie es scheint, in K. 7897 (Olivers?) sein Duplikat hat. Nun wird man sich erinnern, daß DELITZSCH in seinem Schlußvortrage des öftern auf diesen Text bezug nimmt. Die Zeilen 12 bis 15 (Umschrift auf S. 59) übersetzt er (S. 32): 'Taglich bete zu deinem Gott; Reinheit der Rede ist das würdigste Raucheropfer. Gegen deinen Gott sollst Lauterkeit du besitzen, usw.' Aber wo in aller Welt hat *niqu* je die Bedeutung 'Reinheit'? Und kann *niqu* in ein und demselben Text bald 'Reinheit', bald 'Opfer' übersetzt werden? Und Z. 20 ist *ni-qu-a ba-la-tu fu-tur* doch mit 'Opfer steigert das Leben' wiedergegeben, wie es auch DELITZSCH S. 27 seines Vortrages tut. Bedürfte es noch eines Beweises, so gibt diesen das Assyrische selbst an die Hand.

Die Mutter Asarhaddons heißt bekanntlich *Naq'a* oder *Niga*. Man hat scharfsinnig erkannt, daß dies ein ausländischer Name sein müsse. Dieses ausländische, genauer westländische *Naqia* 'die Reine' übersetzten sich die Assyrer durch *zakātu* (s. MEISSNER, M. V. G. 1903, 97), d. i. das assyrische Wort für 'Reine'. Wenn dem Stamm *naqā* auch im Assyrischen die Bedeutung 'rein sein' geeignet hätte, würde man da wohl nötig gehabt haben, sich *Naqia* durch *zakātu* zu verdolmetschen?

## 3. *sābu* = hebr. שָׁבַע = 'schöpfen'.

C. T. 15, pl. 26, Z. 66 (= iv R. 22, 11b) heißt es: *ina pi-i na-ra-a-ti ki-lal-li-a mē li-ki-e-ma* 'aus der Mündung der beiden

Ströme nimm Wasser'; dazu ist zu vergleichen C. T. 17, pl. 38, 34:

*ina pi-i na-[ra-a-ti ki-] lal-lī me-e sa-am-ma.*

*samma* muß Imperativ sein; es ist *samma* = *sa-b-ma* = *sa'b-ma*. Zu *sāhu* s. auch DELITZSCH, HWB. 489 a. (Auf diese Stelle, die ich übersehen, hat mich Herr Professor Dr. ZIMMERMAN gütigst aufmerksam gemacht.)

#### 4. *šelutu* 'Magd'.

HARPER, *Letters* II 177, Rev. 2 ff.: [*ina lī-di-iš* (3) *šarru be-lī i-ša-am-me* (4) *ana-ku ina muh-ḫi a-mu-at* (5) *ma-a a-ta-a la tu-ša-aš-man-ni* (6) *eglu bitu nišš mārē šo-lu-a-te* (7) "Arad-<sup>a</sup>Nabū "šangū (oder *dupšarru*) *ina libbi un-qī* (8) *iš-ša-tar a-na ra-ma-ni-šu* (9) *ut-le-e-ri ū ana-ku* (10) *ina muh-ḫi la ša-aš-lu-ta-ku* etc. 'Übermorgen wird mein Herr König davon hören. Ich bin darüber wie tot. (Der König wird sagen:) „Warum hast du mir nicht davon berichtet?“ Haus und Hof, Sklaven, Haussklaven, Mägde (Sklavinnen) hat der Priester (Notar?) Arad-Nabū vermittels einer (königlichen?) Order sich verschrieben, an sich gebracht, und ich bin darüber zum Besitzrecht nicht mehr zugelassen (?).'

Der Singular zu *šeluute* findet sich IV R 61, 30 b, *litar-bēl-da-i-ni šo-lu-tu šd šarri* (s. HWB. 602 a), *litar-b.* d., die Sklavin des Königs'.

#### 5. *Ja-pl*.

Die Lesung *Jaceilu* (DELITZSCH, *Bibel und Babel* I<sup>b</sup>, S. 50) wird immer unwahrscheinlicher. In der *Zeitschrift für Assyriologie* (xvi 415 f.) hat Prof. BEZOLD mit vollem Recht auf den Namen *Ja-a-bi-ila* verwiesen, der sich in einem neubabylonisch geschriebenen (noch unedierten) Briefe findet. Bestätigt wird, wie mir scheint, diese Zusammenstellung durch die Tatsache, daß in den Tell-el-Amarna-briefen ein Name begegnet, der bald *Ja-pl-šarru*, bald *Ja-bi-šarru* geschrieben wird (s. 1. SONEN, 'Deux nouvelles lettres d'El Amarna' [*Bulletin de l'Institut Français d'archéologie orient.* 1902] Text n, Z. 2 *Ya-bi-šarru*; 2. PIERCE in *OLZ* 1903, S. 379, der hierzu mit



Recht *Ja-pi-sarru* [aus WINKLER, *K. B.* v, Nr. 70, 13] stellt). Hierzu kommt endlich noch der altbabylonische n. pr. *Ah-hu-a-ia-bi* 'Mein Bruder . . .' (s. MIESSES in *ZDMG* 58, 249, Anm. 2). Aus dem Wechsel von *p* und *b* darf man wohl folgern, daß *p* wurzelhaft ist. — Für den dritten Namen *Ja-ü-am-ilu* möchte ich — mit allem Vorbehalt — die Übersetzung 'Wer ist Gott' (scil. wenn nicht mein Gott) vorschlagen.

### 6. *šabātu* = *gamāru*.

Bab.-Bib. <sup>1</sup> S. 83: 'Bis jetzt ist das Verbum *šabātu* nur als ein Synonym von *gamāru* bezeugt (v R. 28, 14 f.), sodaß für *šabātu* eine Bedeutung wie „Vollführung, Beendigung (der Arbeit)“ einstweilen am nächsten liegt.' Auf diese Gleichung fällt jetzt ein ganz neues Licht durch die Vokabularangabe C. T. xviii, pl. 8, die alle bisherigen Erklärungen dieser beiden Synonyma über den Haufen wirft. An der angeführten Stelle lesen wir:

1. *[š]a<sup>1</sup>-pa-tu* = *da-a-nu*.
2. *ga-mā-ru* = *id.*

Daraus folgt:

3. *šapātu* = *gamāru* = *dānu*.

Wir haben also die beiden Reihen:

1. *šapātu* = *gamāru* = *dānu*.
2. *šabātu* = *gamāru*.

Demnach:

3. *šabātu* = *šapātu* = *gamāru* = *dānu*.

Also liegt gar kein Wort vor, das irgend etwas mit Sabbath zu tun hätte, sondern der bekannte Stamm, der im Hebräischen als *נָסַח* erscheint. Wenn das Wort bald mit *b*, bald mit *p* geschrieben wird, so erklärt sich das aus der Eigentümlichkeit des *š*, das *p* gern zu *b* 'erweicht'.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> S. lb. pl. 5, 31 b.

<sup>2</sup> S. JAMES in *Z. A.* 14, 182 (zitiert nach ZIMMER in *ZDMG* 58, 460).

## A n z e i g e n.

CARL BEZOLD, *Kebra Nagast*. Die Herrlichkeit der Könige. Nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und mit deutscher Übersetzung versehen von —. Aus den Abhandlungen der königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1. Kl., xxiii. Bd., 1. Abt. München 1905 (LXII [Einf.], 176 [Text], 160 [Übersetzung und Indices] S. in 4<sup>te</sup>).

So liegt nun endlich das *Kebra Nagast* vollständig in Text und Übersetzung vor. Das ungeheure Ansehen, welches dies Buch bei den Abessinern genießt, rechtfertigt die Mühe, die Bezold lange Jahre hindurch darauf verwendet, und die Unterstützung, die ihm Genor dabei geleistet hat. Europäischem Urteil kann freilich das äthiopische Buch nach seinem Inhalt und seiner Anordnung keineswegs als ein Meisterwerk erscheinen. Die koptisch-abessinische Denkart ist eben von der unsrigen sehr verschieden!

Das *Kebra Nagast* beansprucht, eine Verhandlung des Konzils von Nicäa (325 n. Chr.), oder vielmehr einen dort gehaltenen Vortrag des Gregorius Illuminator, des Apostels der Armenier, wiederzugeben. Dieser hat nach der Legende allerdings dem Konzil beigewohnt,<sup>1</sup> wird hier aber als Gregorius Thaumaturgus bezeichnet,

<sup>1</sup> Vida de S. Gregorio, Patriarcha da Armenia . . . Versão ethiopia publicada por Fr. M. Ezerkias Paziana S. 28 (resp. 40). Die von Grégoire, Hincmar und Cæsar herausgegebenen Listen der Konzilsväter enthalten den Namen Gregore natürlich nicht.



also mit einem etwa 50 Jahre früher gestorbenen Manne identifiziert. Er beruft sich dabei auf Darstellungen, die er in der Sophienkirche gefunden habe (11b. 128b, 11); diese hat freilich zur Zeit der Konzils schwerlich schon existiert, wenn sie auch noch von Konstantin erbaut worden ist.<sup>1</sup> Andere Väter, namentlich ein Demitius von Rom (d. i. Konstantinopel) oder Antiochia (sic), werfen nur gelegentlich eine Frage auf oder stimmen dem von Gregorius Gesagten zu. Auch der Patriarch Cyrill (412–444) spricht einmal mit (152a). Die Form des Vortrages wird durchaus nicht festgehalten. Das Buch soll eben nur durch die Approbation der 318 heiligen Väter absolute Autorität erhalten, und das ist ihm gelungen.<sup>2</sup> Anachronismen und Inkonssequenzen wie die eben angeführten oder gar die Erwähnung von Kaisern nach Konstantin (91a), des Abfalls der Römer vom rechten (monophysitischen) Glauben und des ketzerischen Kaisers Marcian (der das Konzil von Chalcedon 451 veranstaltete), sowie der ganze historische und geographische Wirrwarr stören abessinische Leser nicht.

Das Werk wird zusammengehalten durch eine Erzählung vom Ursprung des äthiopischen Königtums und Gottesdienstes, woran sich als Weissagung ein ganz kurzer Überblick der Geschichte des Reichs bis Kaleb und Gabra Masqal (Anfang des 6. Jahrhunderts) schließt. Die schon durch die Ausgabe von PAXTOMUS bekannte Geschichte, wie Salomo mit der Königin des Südens (Matth. 12, 42. Luk. 11, 31) Makeda<sup>3</sup> den Ahnherrn der äthiopischen Herrscher, David, genannt **በፆ፡ልክም**:<sup>4</sup> d. i. ابن الحكيم, 'der Sohn des Weisen', zeugt und

<sup>1</sup> Theophanes (Bonn) 34. Es könnte sich hier nur um die alte Sophienkirche handeln; der Verfasser wußte aber schwerlich, daß das nicht dieselbe war wie die spätere Hagia Sophia.

<sup>2</sup> So ist die arabische, von Ibn 'Asakl verfaßte Urschrift des für die Praxis wohl noch wichtigeren Numukanon *Ṭaḥṣ Nugaṣt* nach der Einteilung des Buches ebenfalls durch die 318-Konzilväter bestätigt worden. Ibn 'Asakl schrieb aber um 1240!

<sup>3</sup> Der Name ist auch nicht erklärt. Ob **፩-፳፭፡፵ክ፳፡** 111a 12 eine wirkliche Lokalität ist, kann ich nicht feststellen.

<sup>4</sup> Daraus **፹፺፩ልክ**: (und Nebenformen).

wie dieser später die Bundeslade in sein Land entführt, enthält zwar auch viel Widersinniges, liest sich aber leidlich und bildet den noch am meisten anziehenden Teil des Buches. Mit dem König und der echten Bundeslade ist das wahre Israel und der Segen, der diesem verheißen, nach Äthiopien verpflanzt und der Vorzug Abessinians über Palästina errungen. Freilich hat Christus im jüdischen Lande gelebt und gewirkt, aber die Juden haben ihn gekreuzigt, die Äthiopien ihn anerkannt. Neben Äthiopien kommt als christliches Hauptland nur noch das römische (byzantinische) Reich in Betracht.<sup>1</sup> Dessen Fürsten stammen auch von Sem ab, ebenso die Könige einiger anderer in der Bibel genannter, meist längst verschollener Völker; das alles wird teils durch biblische Berichte, teils durch sonderbare, willkürlich erfundene Geschichten erhärtet. Diese Erzählungen unterbricht der Verfasser mehrfach ziemlich planlos durch lange erbauliche, dogmatische und gesetzliche Abschnitte. Gegen den Schluß gibt er eine große Menge von biblischen Weissagungen und Typen, die auf Christus gehen sollen. Natürlich wird hier viel weniger aus-, als untergelegt; das ist ja altkirchliche Weise. Immerhin hat mich die Kühnheit befremdet, die zur Begründung der Lehre von der Trinität nicht nur die dreifache Benennung „der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Ex. 3, 6), sondern sogar das „Höre Israel usw.“ (Deut. 6, 4 heranzieht<sup>2</sup> (166b. 169a).

Das Werk enthält also die Begründung der Legitimität der Dynastie, die mit Jekūnō Amlāk gegen Ende des 13. Jahrhunderts zur Herrschaft kam. Die ihr vorhergegangene Dynastie der Zāguā wird wenigstens in der Unterschrift ausdrücklich als illegitim bezeichnet, und dasselbe geschieht, wenn auch ohne Nennung des Namens, S. 30b. Vielleicht soll auch die wiederholte Betonung des

<sup>1</sup> Von der traurigen Lage der römischen Kaiser seiner Zeit hatte der Verfasser keine Ahnung. Ihm schwebte nur das alte Ansehen des Reiches vor.

<sup>2</sup> Sachträglich kam mir der Verdacht, daß diese Spitzfindigkeiten doch schon alt sein möchten. So fand ich wirklich in der Leipziger Censur von 1772; daß Theodoret die Dreieitigkeit aus dem zweifachen *κύριος* und dem *θεός*; Deut. 4, 6 verknüpft. Wer Lust hat, mag hier weiter forschen.



Ausschlusses der Frauen vom Throne Äthiopiens, nachdem Makeda ihn ihrem Sohne abgetreten hat, auf die Königin gehen, von deren Usurpation in einer früheren Zeit wir schwache Kunde haben. Wie fand sich der Verfasser aber mit der äthiopischen Königin Kandake Apostelgesch. 8, 27 ab?<sup>1</sup>

Daß Salomons Sohn die erstgeborenen Söhne der jüdischen Großen mit in seine Heimat nimmt, soll gewiß bedeuten, daß neben dem Herrscherhause auch wenigstens ein Teil der mächtigen Familien echt israelitisch sei.

Im Grunde liegt dem Verfasser aber die Kirche noch mehr am Herzen als das Land und die Dynastie. Das ganze Gewicht ruht darauf, daß durch den Sohn Salomos die echte Bundeslade, die den Namen Zion führt, nach Abessinien gelangt ist. Diese ist himmlischen Ursprungs, ja ein beseligtes, höheres Wesen mit eigener Wunderkraft: sie ist ein wahrer Fetisch. Gott hatte die Lade vor der Erschaffung der Welt gegründet.<sup>2</sup> Nach dem Wortlaut ist diese das Urbild der von Mose hergestellten, aber doch wird sie in unklarer Weise immer mit ihr identifiziert. Wir lesen allerlei Mystisches über die Lade und ihre Nachbildungen, die Laden (*tabotat*), die in den abessinischen Kirchen als Altäre dienen. Die Hoheit der Priester, die auch von israelitischer Herkunft sind, ist überschwenglich groß; sie stehen noch über den Propheten (47a). Sie allein dürfen auch den König, wenn er offenkundig irrt, vermahnen. Das Glück des christlichen Volkes unter den gottliebenden Königen wird nach der Verkündigung groß sein (47b 48), wenig im Einklang mit den wirklichen Zuständen des Landes.

Kaum zufällig ist es, daß die Stadt Aksüm gar nicht genannt wird.<sup>3</sup> Sollte unter der neuen, aus dem Süden stammenden Dynastie

<sup>1</sup> In Wirklichkeit ist zwar das da genannte Äthiopien nicht Abessinien, aber die Abessinier sahen es dafür halten.

<sup>2</sup> Vgl. die himmlische Ka'ba, die vor der Welt erschaffen war, z. B. Azraq 1. Die Tradition wird da von Ka'ba al'abbas hergeleitet, geht aber in letzter Instanz wohl aber auf eine christliche als auf eine jüdische Phantasie zurück.

<sup>3</sup> Nur eine Handschrift (B) sagt in einem Zusatz, daß die Königin des Südens in Aksüm geboren war (134).

die altheilige Reichs- und Kirchenhauptstadt vielleicht bei Seite gesetzt werden? Gelungen wäre dies Bestreben dann nicht.

Der Gedanke liegt nahe, daß das Kebra Nagast zuerst die Abkunft der äthiopischen Könige von Salomo behauptet und die Legitimität der neuen Dynastie somit zuerst begründet habe. Doch läßt sich das kaum aufrecht erhalten. Ich habe wenigstens den Eindruck bekommen, daß das Buch jenen Glauben schon vorgefunden habe. Man kam ja leicht dazu, die Königin Sabas oder des Südens als abessinische Fürstin aufzufassen,<sup>1</sup> und dann ergab sich das weitere. Auf alle Fälle ist der Glaube an die Salomonische Herkunft der Könige von Abessinien durch das Kebra Nagast unerschütterlich fest geworden, so daß nach Untergang der Dynastie sogar Theodoros und Menilek es als zweckmäßig ansahen, sich einen Salomonischen Stammbaum zuzulegen.

Wenn, wie ich annehme, die Unterschrift des Buches echt ist, so fingiert es, im Jahre 409 des Heils (d. i. nach unserer Rechnung 417/18 n. Chr.) in den Tagen des Königs Gabra Masqal (um 325) mit dem Beinamen Lalbala<sup>2</sup> und des guten Papas Abba Gijorgis<sup>3</sup> in Äthiopien aus dem Koptischen ins Arabische übersetzt worden zu sein. Die Unterschrift enthält auch noch anderes Seltsames. Aber richtig ist, daß unserem äthiopischen Buche eine arabische Schrift oder mehrere zugrunde liegen. Das sah schon ZOTENBERG, und BAZOLD beweist es näher. Der Verfasser gebraucht manche arabische Wörter und Nachbildungen arabischer Ausdruckswesen,

<sup>1</sup> Der heil. Ephraim rechnet wenigstens das Land der Auxumiten mit zu dem Reiche der Königin (I, 465 B). Er ist sonst über alle städtischen Länder ziemlich gut orientiert.

<sup>2</sup> Am Ende ist das ein Versuch, den König Lalbala, den Erbauer der Felsenkirchen, der um 1200 regierte und der Zägnä-Dynastie angehörte, der älteren Salomonischen Reihe einzufügen und den heiligen Fürsten so legitim zu machen.

<sup>3</sup> Das kann wohl nur der Alexandrinische Patriarch Georgius I. sein (357 bis 361), dem es freilich nicht glänzend ging (s. Gervaseus, *Kleine Schriften* 2, 437 f.), denn Georgius II. (621—631) war Melchit, also für die Kopten und Abessinier ein Ketzer (eb. 475 f.). Man könnte nun an einen abessinischen Abba denken, aber die Listen in Wagners Katalog 320 f., und die von Geum veröffentlichten (*Le Rite del Metropolita d'Abissinia*, Roma 1899) haben keinen Georgius.



gibt allerlei Deutungen von Namen aus dem Arabischen, und die zahlreichen Eigennamen setzen fast sämtlich eine arabische Vorlage voraus, die er gar oft verlesen hat. Dies alles hat in der äthiopischen Literatur manche Analogien. Die Frage ist nur, ob das Kebra Nagast die Übersetzung eines arabischen Gesamtwerkes ist oder verschiedener arabischer Stücke, so daß der Äthiopo wenigstens auch Redaktor gewesen wäre. Er könnte bei beiden Annahmen immerhin auch einiges selbständig hinzugefügt haben. Die Entscheidung dieser Fragen muß ich anderen überlassen; die erstere Annahme hat allerdings wohl am meisten für sich.

Der Verfasser war jedenfalls ein äthiopischer Geistlicher, und zwar höchst wahrscheinlich einer von koptischer Herkunft mit arabischer Muttersprache. Nach Bezolds Darlegung ist sehr wohl denkbar, daß jener das Buch erst in seiner heimischen Sprache geschrieben und dann selbst in die Literatursprache des Landes übersetzt habe. Ließ er das aber durch einen andern besorgen, so macht das keinen großen Unterschied. Da das Buch nur für Abessinien bestimmt sein konnte, so mußte er ja eine Übersetzung ins Äthiopische von Anfang an ins Auge fassen.

Als Zeit der Abfassung haben wir die Frühzeit der Salomonischen Dynastie anzusehen, also das Ende des 13. oder den Anfang des 14. Jahrhunderts.

Welche arabischen (und koptischen?) Quellen der Verfasser benutzt hat und wie er das getan, wird vielleicht spätere Forschung wenigstens teilweise feststellen. Besonders interessant wäre es, die Elemente der Erzählung von Salomo und Makedä zu ermitteln. Von der Geschichte des Gregorius Illuminator (s. oben S. 307) und selbst der von dem König ፊጌሐስ (wahrscheinlich ein verlesenes ذى نواس, resp. ذى نواس) und den Martyrern von Negran hat er gewiß arabische Texte vor sich gehabt, nicht die uns bekannten äthiopischen.

Trotz des arabischen Einflusses ist das Buch, soweit ich urteilen kann, in gutem und meistens auch in fließendem Geez geschrieben. Bezold führt in der Einleitung eine Reihe von sprachlichen Eigentümlichkeiten an, die sich namentlich in der ältesten Handschrift (P)

finden. In mehreren davon, besonders in der ungewöhnlichen Setzung oder Weglassung eines auslautenden *a*, kann ich zwar nur Inkorrektheiten sehen; wie weit solche aber dem Verfasser des äthiopischen Textes selbst anzutragen sind, mag dahingestellt sein. Das Geez war damals ja nur noch Literatur-, Kirchen- und Staatssprache, nicht mehr Volkssprache. Auf gewisse Abweichungen von der als regelrecht geltenden Orthographie lege ich nicht viel Wert. So macht es meines Erachtens wenig aus, ob gelegentlich schon in der sehr alten Handschrift *ej* für *ij* und umgekehrt steht; die wirkliche Aussprache wird bei beiden Schreibweisen wesentlich dieselbe gewesen sein: *ij* oder genauer *ij̄* mit sehr vokalischem *j*; eventuell geradezu *i*. — Auch syntaktisch zeigt unser Buch einiges Bemerkenswerte; so die Verwendung von **አመ** oder **አም** ungefähr in der Bedeutung von *et* innerhalb eines Satzes.<sup>1</sup>

Amharische Wörter treten im Kebra Nagast noch fast gar nicht auf. **ጠላሩ** 'packen, fassen' 105b 10 ist vielleicht nicht spezifisch amharisch; es kommt auch im Tigrīña (allerdings wohl in etwas anderer Bedeutung) vor. **ጋጸት**<sup>2</sup> 111b 18 ist wohl mit dem Herausgeber 'Stute' zu übersetzen und zum amharischen **ጋኛ** 'Klepper' (aus *gānjā*) zu ziehen, dessen Feminin es sein wird (*gānāt* aus *gānjat*). Merkwürdig ist die Form **አጥጋ** = geez (und tigrīña) **ኅጹጋ** 'Kasten, Lade', schon mit der Verwandlung des **ጸ**, **ፀ** in **ጠ**, die in neuerer Zeit in der amharischen Schriftsprache zur Herrschaft gekommen ist, während die älteren Schriften durchweg noch jene Laute zeigen.<sup>3</sup>

Von den Wörtern, die nach Bezold xxxv f. dem Arabischen entnommen sind, möchte ich einige wenige streichen. **ቀንከት** kommt öfter im A. T. vor. **ወርቅ** oder **ወረቅ** ist gut äthiopisch. **ሰባድ-ዓት**

<sup>1</sup> Ob dies Wörtchen, das vor der Apodosis des irrealen Bedingungssatzes bekanntlich ganz gewöhnlich ist, von Haia aus **አመ** oder **አም** lautete, ist noch ganz unklar. Mit **አመ** 'wenn' = **ኢ**, d. i. im (arab. *in*) + *ma* hat es schwerlich etwas zu tun.

<sup>2</sup> Dies dürfte die richtige Form sein.

<sup>3</sup> So kommt in amh. Drucken auch noch gerade **ኅፅጋ** vor Matth. 2, 11, vgl. ZOTENHANS Katalog 22a, 1 (Ezra 6, 1). Die jetzt übliche amharische Aussprache eines geschriebenen **ጸ** oder **ፀ** ist aber **ጠ**, wie mir REINSEN einmal mitgeteilt hat.



(wie auch in Bubois *Alexander* 269, 10 zu lesen) ‚Vipera‘ ist schwerlich dem Arabischen entlehnt. Eher ist umgekehrt شبيغة von den Äthiopen zu den Arabern gekommen. Als Bedeutung des arabischen Wortes wird ‚Skorpion‘ angegeben (= Lisan usw.), aber für die wenigen Belegstellen dürfte auch ‚Viper‘ passen. Das verschollene Wort stand gewiß nicht in den arabischen Quellen des Kebra Nagast. ቃቃ ‚ja schreien‘ (vom Esel) kann wenigstens recht äthiopisch sein.<sup>1</sup> Dies ቃ is ja nicht bloß arabisch, sondern auch hebräisch und aramäisch. Daß ቃC eigentlich ‚Rede‘ in der Bedeutung ‚Sache‘ dem امر nachgebildet sei, ist ganz unwahrscheinlich, denn im Arabischen heißt ja امر gar nicht mehr ‚reden‘ und امر nicht mehr ‚Rede‘.

Das Buch ist aber auch für das Lexikon des Geez ziemlich ergiebig. Das zeigt übersichtlich das höchst dankenwerte Glossar S. xx—xxxiv, in dem Bezold die aus ihm geschöpften Ergänzungen zu DILLMANN vorführt. Ganz besonders interessant ist das dreimal vorkommende ሰመደ (oder ሰምደ?) ‚(fest)stehen‘ und ተሰመደ oder ተሰምደ 117b 12 in derselben Bedeutung. Obwohl die Wurzel in allen semitischen Sprachen vorkommt, so hat das Verbum jene Grundbedeutung, soweit es überhaupt noch existiert, sonst nur noch im Hebräischen behalten; auch die neueren äthiopischen Dialekte scheinen es nicht mehr zu kennen. Die Abschreiber des Kebra Nagast entstellen zum Teil das ihnen unbekannte Wort.

Nicht alles in dem Glossar ist übrigens als gut äthiopisch anzusehen. Schlechte Lesarten einzelner Handschriften hätte Bezold in dieses lieber nicht aufnehmen sollen. Wenn ein Abschreiber z. B. einmal ልፃፃ für ልፃፂት setzt, so heißt jenes doch ganz gewiß noch nicht ‚Ammu‘; Bezold setzt auch ein ?? zu dieser Bedeutung. Selbst das nur in cod. P. einmal vorkommende ምርከፍ für ምርከፍ ‚Gewinn‘ war mindestens als sehr zweifelhaft zu bezeichnen. Und die mannigfachen Entstellungen der griechischen Tiernamen aus Lev. 11

<sup>1</sup> Es kommt noch vor ZDMG 35, 73, Anm. 2 = Martyres de Nagran (Pérez) 120, 3.

und Dent. 14 konnten sämtlich fehlen. Ebenso die Verschreibung **አስከራም** für **አስከራን** *azéwos* (*acrinium*).

Ich erlaube mir jetzt noch einige Bemerkungen zu einzelnen im Glossar angeführten Wörtern, indem ich, wie dieses, die alphabetische Reihenfolge einhalte.

In **መምሥጠ፡ወመምስቀ** 9b 20 f. ist schwerlich eine Dittographie, wie Gumī zu der Übersetzung der Stelle annimmt, denn im Alexanderbuch (ed. Büdān) 379, 10 f. kommt **መምሥቀ፡ወመምሥጠ** vor und eb. 282, 1 noch **መምስቀት**. Was das Wort bedeutet, ist mir allerdings unklar.

**መዛርያን፡ወመዛርያት** 17a 22 sind nicht ‚Sänger und Sangerinnen‘. Die Worte sind ja aus Koh. 2, 8 genommen (DILLMANN 211) und übersetzen *συναῖδες καὶ συναῖδας* durch ‚die, welche das **ምዛር** — Bier machen‘. Das Verbum **መዛረ** v. 1 ‚Bier machen‘ Takla Mär-jām (*Lady Meux Manuscripts* I, ed. Büdān) 15b 7.

Das in einer uns neuen Bedeutung öfter vorkommende Verbum **አርድአ** würde ich nach dem Zusammenhange nicht einfach als ‚mitteilen, melden‘ fassen, sondern als ‚frohe Meldung machen‘ wie **أشّر**. Ich weiß aber nicht, wie es zu dieser Bedeutung gekommen ist.

Daß **ቀናጃል** 97, 3 ein mißverständenes **فناجيل** ‚Tassen‘, ist eine hübsche Entdeckung Gumīs. Aber dieses Wort hätte der äthiopische Übersetzer richtig wohl nicht **ፈናጃል** geschrieben, sondern etwa **ፈናጊል**, denn das Zeichen **ጃ** wurde damals schwerlich schon gebraucht, und dann hat man für **ጃ** die in Ägypten herrschende Aussprache als **ጎ** zu erwarten. So **ጎረት** = **جَرَّة** 17a 21.

**መስተቀያም** ‚rachsüchtig‘ kommt auch Galāwdeḡōs (Coxetermanns) 36, 14 vor.

Sollten nicht **መዛረጃን** = **ميردين** oder ‚Postreiter‘ (**بريد**) als ‚Kundschafter‘ sein?

**ዝራት** = **ዘራት** bei DILLMANN ist sicher nicht ‚eine Gazellenart‘, sondern, wie schon LAIDOLF festgestellt hat und der heutige amharische und tigrina Sprachgebrauch<sup>1</sup> bestätigt, ‚Giraffe‘; es gibt ja

<sup>1</sup> Ich könnte dafür noch BATES und HEROLD als Zeugen anführen.



auch  $\alpha\pi\alpha\lambda\alpha\pi\alpha\rho\alpha\lambda\alpha\varsigma$  Deut. 14, 5 wieder. Daß diese griechische Übersetzung des hebräischen  $\pi$  nicht richtig sein kann, hat für das Äthiopische keine Bedeutung. Und was sich die Abessinier bei griechischen Tiernamen, die sie ihrer Bibel entnahmen, wie  $\eta\zeta\lambda$  (entstellt  $\eta\zeta\lambda$ )  $\gamma\rho\epsilon\pi\alpha$  denken, ist für die Sprache selbst ziemlich gleichgültig; man darf also dem oben genannten Wort nicht die Bedeutung *ossefragus* zuschreiben. Noch weniger sind  $\alpha\pi\rho\gamma\alpha\tau\epsilon\varsigma$   $\delta\epsilon\zeta\epsilon\eta$  'Strauße'; für  $\theta\upsilon\gamma\alpha\tau\epsilon\varsigma$   $\sigma\tau\tau\alpha\upsilon\delta\acute{\alpha}\nu$  Jes. 43, 20 steht ja 158a, 28  $\lambda\gamma\delta\alpha\colon\lambda\delta\varphi\epsilon$ .

Welches Tier  $\xi\eta\eta\eta$  oder  $\xi\eta\eta\eta$  (und Varr.) bezeichnet, das  $\pi\alpha\gamma\epsilon\lambda\alpha\varsigma$  übersetzt, ist unsicher. Auch aus Conti Rossini's 'Ricordi di un soggiorno in Eritrea' 14, 5 (*Gadla Sädqän*) ergibt sich das nicht. Die Tradition (s. DULMANN s. v.) nimmt es als 'Büffel' (*bo capra*), was richtig sein kann.<sup>1</sup>

$\eta\alpha\zeta\colon\omega\eta\alpha\gamma\alpha$  88b 8 kommt auch bei Conti Rossini, *L'Evangelo d'oro* 12, 5 v. u. 17, 3. 26, 13 vor; das zweite Wort bedeutet wohl 'Frohdienst' oder 'Gelderpressung'. Das könnte zum amharischen  $\eta\eta\eta$  'habgierig' gehören.

Daß  $\eta\eta$  164a 9 'Morgenzeit' bedeute, bezweifle ich; der Äthiope hat  $\epsilon\rho\delta\tau\upsilon$  Amos 4, 13 nicht genau übersetzt.

Im Glossar fehlt  $\eta\epsilon$  125, 2 'bestimmen'; das wäre der erste Beleg zu DULMANN'S zweitem Verbum  $\eta\epsilon$  1, 1 (col. 873). Ganz sicher ist mir aber die Bedeutung noch nicht.

Ebenso vermisse ich im Glossar die Worte  $\epsilon\epsilon\varphi\zeta\colon\alpha\lambda\eta\zeta$  160b 23, wofür die Übersetzung gewiß richtig 'stößt an mit dem Fuß' hat;  $\sigma\tau\mu\zeta\iota\upsilon\alpha$   $\pi\alpha\delta\iota$  Prov. 6, 13 ist also von Äthiopen genauer spezialisiert.

Ich knüpfe hieran noch zwei lexikalische Bemerkungen. BEZOLD hat sich nach DULMANN'S Vorgange durch  $\zeta$  verleiten lassen,  $\delta\alpha\sigma\phi$  88a 17 'Torheit' zu übersetzen. Die Wurzel bedeutet im Äthiopischen aber durchweg 'elend, gering';  $\lambda\delta\tau\delta\alpha\sigma\phi$  ist 'gering achten'. DUL-

<sup>1</sup>  $\eta\epsilon$  17a 19 ist nicht 'Büffel', sondern eine große Antilope, von HAMMAN, *Reisen in Nordost-Afrika* 2, 122 ff. 277 als *antilope bubalis* 'Kuhantilope' bestimmt; vgl. BARNI, *Sinagoga* 2, 345.

MAXN 76 f. bietet selbst das nötige Material, dies zu sichern, und unsere Stelle bestätigt die wesentliche Identität von ሐመቅ mit ደካም, siehe die Variante und Zeile 20 und 18. — በሐርይ ‚Perle‘ verdankt seine Bedeutung *natura, hypostasis, persona* nicht etwa poetischer Phantasie (S. XL), sondern dem Verkennen der Bedeutungsentwicklung von خيهر (d. i. pers. *gahar*). Dieses bedeutet zunächst etwa ‚Wesen, Quintessenz‘, dann erst ‚Juwel‘, auch wohl ‚Perle‘, wie تُخَيْرِي. Letzteres Wort ist in sehr alter Zeit als በሐርይ ins Äthiopische gekommen und wird nun auch zur Übersetzung von جوهر in beiden Hauptbedeutungen gebraucht.

Der Herausgeber hat eine Reihe von Handschriften sorgfältig verglichen. Die wichtigste ist die sehr alte, ins 14. Jahrhundert zu legende Pariser Handschrift P. Ganz so hoch wie BAZOLD kann ich sie allerdings nicht schätzen. Sie zeigt schon alle die bekannten orthographischen Schwankungen, indem sie die Gutturale, die Zischlaute und nach Gutturalen die *n*-Laute nicht genügend unterscheidet. Auch hat sie manche wirkliche Fehler. Doch ist es eben wegen des hohen Alters der Handschrift durchaus zu billigen, daß BAZOLD ihre Lesarten vollständig gibt, alle orthographischen Kleinigkeiten eingeschlossen. Mit P ist die Handschrift C nahe verwandt und auch D, die leider nur für einen kurzen Abschnitt benutzt werden konnte.<sup>1</sup> Die Feststellung des Textes wäre ziemlich einfach, wenn PC(D) auf der einen und die übrigen Handschriften auf der anderen Seite durchweg scharf getrennte Gruppen bildeten; aber wenigstens zuweilen zeigen sich Einflüsse der ersten Gruppe auf die zweite. In den meisten Fällen sind die Lesarten der ersten Gruppe vorzuziehen; doch kann auch recht wohl die andere Gruppe, deren Archetypus ja älter als P gewesen ist, einmal gegen PC das Richtige haben. Und vereinzelte Lesarten von P oder von B haben zunächst nicht mehr Wert als vereinzelte Lesarten der anderen Kodizes. Allerdings

<sup>1</sup> Die aus der abessinischen Beute 1868 ins British Museum gekommene Handschrift wurde nach einigen Jahren dem König Johannes zurückgesandt. Vorher hatte WAGNER den Abschnitt für PERRONNE kollationiert.



wird die Erkenntnis des Ursprünglichen oft noch dadurch erschwert oder unmöglich, daß verschiedene Abschreiber orthographische oder sonstige kleine, für den Sinn gleichgültige Veränderungen wie ‚er sagte ihm‘ für ‚er sagte‘ unabhängig voneinander angebracht haben können. Für den Urtext kommt am wenigsten in Betracht cod. A, aber dieser ist dadurch interessant, daß er den Wortlaut oft grammatisch oder sachlich verbessert, und zwar nicht eben selten ganz verständlich.

Wie bereits angedeutet, scheint mir Bezold P für die Konstitution seines Textes etwas zu sehr bevorzugt zu haben. So hätte ich nicht gleich 1a 1 und sonst bloß auf dessen Autorität hin **λγμ**, **λ-η-η-ε** mit **λ** geschrieben und noch weniger mit P 1a 3 **ωγδ-η**: **φ-ε-η** für das auch durch G bezeugte, sehr auffällige, aber gewiß ursprüngliche **ω**: **ρ’-η-η** gesetzt. Daß auch A das gewöhnliche **φ-ε-η** gibt, beweist nichts. A verbessert auch 31a 7 das von allen anderen Handschriften gegebene **ηγρ-η** nach den folgenden Stellen in **λ-ρ-η-η**; dem hätte der Herausgeber nicht folgen sollen. Denn **ηγρ-η**: **ωδ-ε**: **ρ-ε-η** ist ja **Βρατίας ἡς τοῦτοι** 1 Kg. 1, 8. Daß der Mann nachher **λ-ρ-η-η** genannt wird, ist eine Nachlässigkeit des Aikhiopischen Schriftstellers selbst; diese Inkonzinnität müssen wir im Texte lassen. Doch wie dem auch sei, bei der genauen Angabe der Varianten kann sich jeder Leser aussuchen, was ihm das Richtige scheint.

Bezold nimmt aber gewisse Klassen von Varianten in seinen Apparat nicht auf, immer abgesehen von P. Man braucht nicht jede Einzelheit in den S. zu f. dargelegten Grundsätzen für die Weglassung von Varianten zu billigen;<sup>1</sup> im ganzen muß man sein Verfahren für richtig halten. Er dürfte sogar noch weiter gehen und, wo nicht ganz besondere Gründe dagegen sprachen, alle vereinzelt Lesarten weglassen, die nach streng kritischen Prinzipien dem Urtext nicht angehören können. Aber der, nicht immer richtige,

<sup>1</sup> So war meines Erachtens die Lesart von ARULR 1a 15 nicht bloß anzugehen, sondern sogar in den Text zu setzen.

*Sata superflua non nocent* mag hier gelten. Daß die charakteristischen Verbesserungen von A verzeichnet werden, ist jedenfalls zu loben.

Die Übersetzung ist auch mir ein erwünschtes Hülfsmittel des Verständnisses gewesen. Ich habe nur sehr wenige Stellen bemerkt, die ich anders übersetzen möchte. So muß es S. 131, 4 v. u. für „nach dem Lande Laba“ heißen „nach dem Lande Labas“, denn Laba ist die Form der äthiopischen Bibel für Laban, was ja auch Bezold nicht entgangen ist; s. S. 65, 3 und den Index. Aber die erklärenden Anmerkungen wünschte ich etwas zahlreicher. Freilich ist nicht zu verlangen, daß alle Rätsel, die der Text uns aufgibt, gelöst werden. Besonders bleiben viele Namen dunkel, sei es, daß sie von dem Äthiopen selbst in falscher Gestalt übernommen, sei es, daß sie überhaupt rein willkürlich gebildet worden sind. So vermag ich einige von den Namen der zwölf Länder, über welche die Kinder Israels herrschen (nach Gen. 25, 13—15), 102a unten nicht zu deuten, während z. B. **ወከ** und **ዎርኅ**<sup>1</sup> ziemlich sicher **مَكَّة** und **مَدِينَة** (ohne Artikel) sind.

In der Einleitung erhalten wir noch den arabischen Text und die Übersetzung einer Erzählung von Salomo, der Königin des Südens und ihrem Sohne, deren enger Zusammenhang mit dem Kebra Nagast auf den ersten Blick deutlich ist. Sie weicht jedoch von dem, was das Buch berichtet, in einigen, zum Teil nicht unwesentlichen, Zügen ab. So hat die Königin hier einen Ziegenfuß, der erst, als sie vor Salomo erscheint, durch die Berührung mit einem wunderbaren Holz plötzlich zu einem Menschenfuß wird. Der Königssohn entführt die Bundeslade in stillem Einverständnis mit dem Vater. Um das Geheimnis zu wahren, läßt jener alle bei der Herstellung der falschen Lade beschäftigten Arbeiter umbringen.<sup>2</sup> Man könnte deshalb vermuten, daß diese Erzählung mit dem Kebra Nagast nur eine gemeinsame Quelle hätte, nicht ihr selbst entstammte.

<sup>1</sup> Das dürfen die best beglaubigten Formen dieser beiden Namen sein.

<sup>2</sup> Der Erzähler findet das offenbar ebensowenig anstößig wie den Raub und die Täuschung selbst.



Doch spricht besonders die starke Betonung der Lade nebst mehreren Einzelheiten in dem Bericht über ihre Wegführung für die Annahme direkter Abhängigkeit. Der Erzähler hat also wohl nur dies und jenes aus sonstigen Geschichten übernommen und anderes aus eigener Erfindung geändert. Wahrscheinlich hatte er aber nicht das äthiopische Buch, sondern dessen arabisches Original vor sich.<sup>1</sup>

In der Behandlung des arabischen Textes ist Bezold etwas zu zaghaft verfahren. Es war nicht nötig, fraglos richtige Ergänzungen diakritischer Punkte anzugeben und die Vulgarismen und offenen Verstöße gegen die Grammatik als solche durch „so Cod.“ zu bezeichnen. Solche aber gar zu verbessern, wie er es meistens getan hat, halte ich für unrichtig. Der Verfasser war z. B. nicht sicher im Gebrauch der Akkusativendung <sup>1</sup>ا, die er doch als einen Schmuck seiner Sprache ansah; daß Bezold weiß, wo diese Endung stehen und nicht stehen oder wo es <sup>2</sup>ون, nicht <sup>3</sup>ين heißen muß, brauchte er nicht zu dokumentieren.<sup>2</sup> Mit <sup>4</sup>احدا für <sup>5</sup>احد XLVI, 1. XLVII, 22 hat es wohl noch seine besondere Bewandnis; der Verfasser wird hier die, natürlich unflektierbare, Dialektform *hada* oder *hadan*<sup>3</sup> vor Augen gehabt haben, die allerdings aus *ḥadān* entstanden ist. Zwar können wir, wie fast immer bei solchen Texten, nicht wissen, welche Abweichungen von den Regeln der Schriftsprache auf Rechnung des Verfassers, welche auf Rechnung der Abschreiber kommen, aber am sichersten hält man sich im Zweifelsfalle an die Handschrift; großes Unrecht tut man jenem damit gewiß nicht.

Im übrigen schlage ich folgende Verbesserungen, resp. Wiederherstellungen des Überlieferten vor: XLV, 2 wohl <sup>6</sup>يتهاونوا — XLVII, 15

<sup>1</sup> Schwierig zu erklären ist aber, daß in der jüngst von LUTHERS (Bibliotheca orientalis 1) herausgegebene Tigre-Legende, die auf das Kebra Nagast zurückgeht, der Zug mit dem Tierfuß (da ist's eine Eselstere) ebenfalls vorkommt.

<sup>2</sup> Solche halbgebildete Autoren stehen der arabischen Schriftsprache etwa so gegenüber, wie Gregor von Tours der lateinischen. Sie haben, wie dieser, eine Ahnung von grammatischen Regeln, wissen sie aber nicht richtig zu gebrauchen, weil sie in ihrer Umgangssprache nicht mehr angewandt werden können. Keine Vulgärsprache schreiben sie aber durchaus nicht.

<sup>3</sup> Lohr, *Der vulgärrabattische Dialekt von Jerusalem* § 16.

اتمنى. — XLIX, 18 und L, 17 لَجْنَا (= كَجْنَى). — XLIX, 18 dann wohl وَلِن تَقَاضَى. — L, 8 behalte ich ابواب bei; gemeint sind die Stadttore als Beratungsort der Ältesten, vgl. z. B. Ruth 4, 11. — L, 9 möchte ich عنه ebenfalls verteidigen; jüngere Dialekte werfen من und على gern zusammen.<sup>1</sup> — L, 14 zu verändern, liegt kein Grund vor. — Auch ist es kaum zulässig, besserem Wissen zu lieb L, 18 مَرمَري = مَرمَر (sive مَرمَر) St. Mari in مارمَري Happutvāz zu ändern.

Sprachlich neu war mir مَذْلُول 'gedemütigt' L, 10; das transitive ذَلَّ verzeichnet allerdings Dozy. — Auffallend ist die Vokalisation زُخ XLIV, 7 für den bekannten Wundervogel, der nach dem Qanūs زُح heißt,<sup>2</sup> in Übereinstimmung mit der wohl durch Galland zu uns gekommenen Aussprache.

Bezold hat sich durch die Herausgabe dieses Werkes ein neues großes Verdienst erworben. Der Mitarbeit Guins gebührt hohe Anerkennung. Besonders dankbar müssen wir noch der Bayerischen Akademie sein, daß sie dies umfangreiche Werk, dessen Herstellung recht kostspielig war, als einen Teil ihrer Abhandlungen hat erscheinen lassen.

Der äthiopische Text ist fast ohne alle Druckfehler, ein glänzendes Zeugnis für Bezolds und Guins Sorgfalt bei der Korrektur der Druckbogen. Die ganze Ausstattung ist vortrefflich.

Straßburg i. E.

Th. Nöldeke.

RICHARD GARBE, *Die Bhagavadgītā*, aus dem Sanskrit übersetzt, mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig 1905, H. Haessli, Verlag.

Das vorliegende Buch von R. Garbe ist nach meiner Überzeugung epochemachend für unser Studium der Bhagavadgītā. Es fördert zugleich nicht unwesentlich unsere Einsicht in die Geschichte

<sup>1</sup> So finde ich صَلَّى عن im koptisch-arabischen Synaxar, ed. Basset I, 364 [50], 6, 8, 10 ganz wie in unserer Erzählung.

<sup>2</sup> Darnit gibt keine Vokalisation. Išān hat das Wort nicht.



der Krishna-Verehrung und bietet an einem bestimmten Punkte einen nicht unwichtigen Beitrag zur Kenntnis der Entwicklung des Mahābhārata-Textes: Die Vertrautheit GANES mit der indischen Philosophie und speziell den Sāṅkhya-Yoga-Lehren, im Verein mit seinem außergewöhnlich klaren, nüchternen, kritischen Urteil befähigten ihn in ganz hervorragender Weise, eine Frage aufzuheilen, an der sich schon mancher vergeblich abgemüht hat: die Frage nach der Entstehungsgeschichte der Bhagavadgītā, nach ihrem philosophischen und religiösen Gehalt und dem Verhältnis der in ihr vorgetragenen, vielfach einander widersprechenden Lehren. Diese Widersprüche waren es, welche vor allem eine Aufklärung verlangten, und GANES hat Recht, wenn er zu diesem Ende den Hinweis darauf für ungenügend hält, daß hier ja nicht ein schulmäßiger Philosoph, sondern ein Weiser, ein Dichter aus der Fülle der Begeisterung heraus rede. Die Widersprüche sind zu hart, um sich so erklären zu lassen. Sie müssen tiefer begründet sein.

Es mag vielleicht manchem, wie dem Schreiber dieser Zeilen, schon früher der Gedanke gekommen sein, daß der springende Punkt hier am Ende in einer vedantistischen Überarbeitung eines ursprünglich auf Sāṅkhya-Yoga-Lehren basierten, den Krishna verherrlichenden Gedichtes zu suchen sei. Das lag nicht so fern angesichts der Tatsache, daß die Sāṅkhya-Yoga-Lehren von dem Verfasser des Gedichtes deutlich ein Mal über das andere mit Namen genannt, vorgetragen und als höchste Weisheit verherrlicht werden, wie auch angesichts der weiteren Tatsache, daß im Laufe der Zeit die vedantistischen Lehren sich mehr und mehr ausbreiten und zu einer Art indischen Gemeingutes werden. Doch von solch einer Vermutung bis zu dem klar und scharf geführten Beweise, daß es sich tatsächlich so verhalte und von diesem Gesichtspunkte aus alle Unklarheiten sich auflösen und verschwinden, ist ein weiter und schwieriger Weg. Und wir sehen ja, daß unter den bisher obwaltenden Umständen, bei dem bis auf GARBE noch durchaus ungeklärten Stande der Bhagavadgītā-Kritik, sich auch Ansichten ganz anderer Art hervorwagen und behaupten konnten — behaupten freilich

nur darum, weil man ihnen nicht energisch kritisch auf den Leib rückte. So z. B. die der GARRE'schen direkt entgegenstehende Ansicht von HOLTZMANN, der allerdings auch eine Überarbeitung annimmt, eine ältere und eine jüngere Bhagavadgītā unterscheidet, die ältere Bhagavadgītā aber für eine pantheistische, philosophisch-poetische Episode des alten Mahābhārata erklärt, welche späterhin eine vischnuitische (d. h. krischnaitische) Umarbeitung erfahren hätte. So auch die Ansicht von DAHLMANN, der in der Bhagavadgītā eine ältere Form der Sāṃkhya-Philosophie entdeckt zu haben glaubte. BOURLINGER vermochte nur als Philologe an der Besserung des Textes im sprachlichen Detail zu arbeiten. Eine tiefer greifende Kritik mußte er als Desiderium einem Kenner der indischen Philosophie überlassen. In all diese Unklarheit Licht gebracht und die wesentlichsten Fragen endgültig gelöst zu haben, ist das große Verdienst, welches nach meinem Dafürhalten nunmehr GARRE wird zuerkannt werden müssen.

Eine besonders überzeugende Kraft scheint mir darin zu liegen, daß GARRE neben die sehr einleuchtenden Ausführungen seiner „Einleitung“ den Text der Bhagavadgītā in Übersetzung stellt und an diesem gewissermaßen die Probe auf die Richtigkeit des Exempels macht, indem er es versucht, die wahrscheinlich später eingeschobenen vedantistisch gefärbten Verse und Verspartien auszuscheiden, durch Kenntlichmachung derselben vermittlest kleineren Druckes. So fällt, was er für jünger, was für älter hält, alsbald in die Augen und läßt sich gut prüfen. Und es ist überraschend, wie verhältnismäßig leicht und glatt diese Operation gelungen ist. Gewiß kein schlechtes Zeugnis für die Richtigkeit der Voraussetzung. Natürlich wird man im einzelnen hier und da anderer Meinung sein können und es ist auch von vornherein wahrscheinlich, daß der vedantistische Interpolator nicht überall einfach interpolierte, sondern vielfach auch die Umgebung der Interpolation passend umgestaltete und derselben gewissermaßen assimilierte, daher die Rechnung nicht überall ohne Rest aufgehen kann. Aber im ganzen hat sich die Scheidung der älteren und der jüngeren Stücke, wie gesagt, überraschend gut



durchführen lassen, und das ist die beste Stütze der Theorie. GARRE darf mit Genugtuung darauf hinweisen (p. 16), daß durch seine Ausschaltungen nirgends eine wirkliche Lücke im Text entsteht, vielmehr an verschiedenen Stellen der unterbrochene Zusammenhang wieder hergestellt wird.

Die ältere, ursprüngliche, noch nicht vedantisierte Bhagavadgītā entstammt nach GARRES überzeugenden Ausführungen derjenigen Periode der indischen Religionsgeschichte, in welcher die Verehrung des Kṛishṇa aus ihrer anfänglich mehr lokalen und sektarischen Bedeutung herausgetreten und allgemein brahmanisch geworden, von den Brahmanen, zu denen sie von Hause aus sogar in einem ziemlich scharfen Gegensatz stand, aufgenommen und ihrem System eingefügt und assimiliert war, auf dem Wege der Identifizierung des Kṛishṇa mit Viṣṇu. Die Verehrung dieses Kṛishṇa-Viṣṇu erhält nun in echt indischer Weise ein philosophisches Fundament in den vereinigten Sāṃkhya-Yoga-Lehren, und das ist der Standpunkt der ursprünglichen Bhagavadgītā. Allerdings steht das Bild des Gottes auf diesem philosophischen Sockel keineswegs so fest und sicher, daß man nicht deutlich merkte, Bild und Sockel gehörten eigentlich nicht zusammen. Indessen sie sind nun einmal zusammengebracht und eins ist auf dem andern, so gut es eben ging, befestigt, um in einer späteren Periode dann noch die Glorie der Vedantisierung zu erhalten und in der bengalischen Beleuchtung der All-Einslehre zu strahlen. Ursprünglich aber war Kṛishṇa etwas ganz anderes gewesen. Kṛishṇa-Vāsudeva, der Sohn der Devakī, der nicht ohne Not von dem Kṛishṇa Devakīputra der Chāndogya-Upanishad getrennt werden darf, war vermutlich von Hause aus der Stifter einer monotheistischen Religion im Gangeslande, zunächst unter seinen Stammesgenossen, den Yādavas. Er gehörte ohne Zweifel dem Kriegerstande an, stand im Gegensatz zu den Brahmanen, ihrem Opferwerk, ihren Veden, ihrer polytheistischen Religion, und betonte in der von ihm gestifteten Lehre aller Wahrscheinlichkeit nach von Anfang an in kräftiger Weise das moralische Moment, das pflichtgemäße, uninteressierte Handeln, ein Zug, der an der Bhāgavata-Lehre in unserem Gedicht

so überaus charakteristisch hervortritt. Gerade zu diesem Zuge würde auch der Zusammenhang, in welchem die Chândogya-Upa-nishad den Krishna Devakiputra erwähnt, sehr gut stimmen, da er dort als Schüler eines Lehrers hoher moralischer Grundsätze auftritt. Er war aber auch, wie das Epos uns lehrt, ein kriegerischer Held und Führer seines Volkes. Nach seinem Tode ist er dann offenbar vergöttlicht und mit dem einen Gotte, welchen er bekannte und lehrte und welchen seine Anhänger, die Bhāgavatas, den Erhabenen, Bhagavant, zu nennen pflegten, identifiziert und als der eine, alleinige Gott verehrt worden.

Dieser sehr plausiblen Ansicht von GANKE, die mit allen historischen Tatsachen aufs beste stimmt, steht die solare Theorie von SENART gegenüber, der in Krishna ebenso wie in Buddha einen alten Sonnenheros erkennen will. Sie wird sich ebensowenig aufrecht halten lassen, wie die SENART'sche Buddha-Theorie. Sonnenmythen sind erst dadurch mit Krishna in Zusammenhang gekommen und auf ihn übertragen worden, daß man ihn mit Vishnu, einem alten Sonnengotte, identifizierte. Erst dadurch und also erst später, in der Periode der Brahmanisierung des Krishna. Dann sind sie allerdings fest mit ihm verwachsen, und es erscheint jetzt als die Hauptaufgabe einer auf die Person des Krishna gerichteten Kritik, festzustellen, was an ihm dem Menschen und Religionstifter, was dem alten, mit diesem identifizierten Sonnengotte von Hause aus angehört. Mir will es fast scheinen, als ob GANKE geneigt ist, dem erstoren etwas mehr zuzuteilen, als ihm vielleicht zukommt, doch kann ich diese Bemerkung hier nicht begründen, da hierzu eine weitläufige Auseinandersetzung notwendig wäre.

Noch in einer anderen Beziehung bin ich nicht imstande, GANKE'S Urteil ganz beizustimmen. Ich glaube, daß er den poetischen Wert der Bhagavadgītā, wie sie uns nun einmal vorliegt, erheblich unterschätzt. Er steht freilich mit seinem abfälligen Urteil nicht ganz allein. Auch BÖTTLIGER und HOPKINS äußern sich etwas gering-schätzig, wenn auch weniger scharf wie GANKE, und überhaupt ist der Bhagavadgītā gegenüber eine gewisse Ernüchterung bei uns



nicht zu verkennen. Mir scheint die Stimmung, gegenüber der früher vorherrschenden kritiklosen Schwärmerei, jetzt schon in das entgegengesetzte Extrem zu gehen. Was poetische Bedeutung und begeisterte Kraft der Bhagavadgītā anbelangt, möchte ich doch dem Urteil eines WILHELM V. HUMBOLDT auch heute noch mehr Gewicht beimessen als demjenigen der genannten ausgezeichneten Indologen. Seine enthusiastischen Äußerungen in dieser Richtung sind bekannt und sie scheinen mir um so mehr zu bedeuten, als HUMBOLDT fraglos ein durchaus kühler, kritischer Kopf und nichts weniger als ein Schwärmer war. Aus meiner eigenen Erfahrung muß ich bezeugen, daß, so oft ich auch die Bhagavadgītā im Urtext oder auch in der Übersetzung, mit meinen Schülern oder Freunden las, die fortreißende, begeisterte Kraft des Gedichtes sich immer wieder bewährt hat. Und die Aufdeckung so mancher anleugbarer Mängel und Schwächen desselben ist nicht imstande diese Wirkung zu zerstören. Die Rolle, die das Gedicht seit bald zweitausend Jahren in Indien spielt, die Verehrung, die es dort schon so lange genießt, der Stolz und die Begeisterung, mit welchen auch heute noch Jungindien gerade auf diesen Text hinweist und ihn gegen das christliche Evangelium ausspielen möchte, erklären sich doch wohl vornehmlich durch die poetische Kraft desselben. Wenn es sich um ein konsequentes, fest geschlossenenes System handelte, da ließe so manches andere indische Werk der Bhagavadgītā den Rang ab, da diese ja dem Angriff gar mancher Blöße bietet. Es muß schon in anderer Richtung etwas Großes und Ungewöhnliches in ihr liegen, wenn sie trotz dieser Mängel fort und fort so gewirkt hat und noch wirkt. Neben dem religiösen Moment kommt da doch wohl nur das poetische in Betracht.

Die Zeitbestimmung GAUNES, nach dessen Ansicht die ursprüngliche Bhagavadgītā aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts vor Chr., die Umarbeitung aus dem 2. Jahrhundert nach Chr. stammt, ist zwar nicht unbedingt zwingend, hat aber doch recht viel Wahrscheinlichkeit für sich. Auch hier operiert er mit klaren, plausiblen Argumenten. Hoffentlich gibt sein inhaltreiches, für ähnliche Unter-

suchungen mustergültiges Buch auch der im Fluß begriffenen Mahābhārata-Kritik einen neuen, fördernden Anstoß.

L. v. SCHROEDER.

*Texte zur arabischen Lexikographie*, nach Handschriften herausgegeben von Dr. AUGUST HAFNER, Privatdozent an der k. k. Universität Wien. Leipzig, OTTO HARRASSOWITZ 1905.

Dr. HAFNER hat uns in diesen Texten eine köstliche Gabe geschenkt. Sie enthalten drei lexikographische Abhandlungen, von welchen die erste den berühmten Ibn ae-Sikkā, die zwei anderen seinen noch viel berühmteren Lehrer al-Aṣma'ī zum Verfasser haben. Die erste (S. 1—65) hat die arabischen Wörter zum Gegenstand, in denen ein Wurzelbuchstabe mit einem anderen wechselt. Im ersten Kapitel beschäftigt sich der Verfasser mit dem Wechsel von *n* und *l*, im zweiten mit dem von *b* und *m* usw. In einem Appendix gibt er jene Wörter, welche durch den Zusatz von einem *m* oder einem *n* eine Wurzelerweiterung erlangt haben. Die Gewährsmänner werden in der Regel genannt und viele Belege aus den alten Dichtern und aus der Überlieferung angeführt. Vollständigkeit ist vielleicht nicht bezweckt, jedenfalls nicht erreicht. Es ist aber ein sehr nützliches Buch, aus welchem viel zu lernen ist, auch was die alten arabischen Dialekte betrifft. Die Handschrift, nach welcher Dr. HAFNER es herausgegeben hat, befindet sich in Konstantinopel.

Die zweite Abhandlung besteht eigentlich aus zwei verschiedenen Redaktionen von Aṣma'īs Schrift über die Kamele, von welcher die reichhaltigere (S. 66—156) nach mehreren Handschriften (Konstantinopel, Kopenhagen, Bagdad), die andere (S. 157—167) nach der alten und wertvollen Wiener Handschrift ediert ist, aus welcher schon einige Abhandlungen herausgegeben sind. Über das Verhältnis zwischen beiden spricht Dr. HAFNER ausführlich in seiner Einleitung. Für das Verständnis der alten Dichter, die in der Kamelzeit erwachsen waren, ist diese Arbeit Aṣma'īs von großem Gewicht. Ich habe sie leider noch nicht lesen können.



Die dritte Abhandlung „Über den Körperbau des Menschen“ ist nach der Wiener Handschrift ediert. Ich habe sie nur flüchtig durchnehmen können. Sie liefert, wie der Herausgeber bemerkt, einen interessanten Beleg für die verhältnismäßig große anatomische Kenntnis der alten Wüstenbewohner. Auch Azma's Abhandlungen strotzen von Dichterstellen. Oft sind diese anonym zitiert, aber fast immer hat Dr. Hafner, dabei von seinem Freunde Geyer unterstützt, die Namen der Dichter in eckigen Klammern beigegeben, wofür wir ihm großen Dank schulden.

Die Ausgabe ist vortrefflich. Ich habe beim Lesen nur sehr wenige Verbesserungsvorschläge am Rande notiert, die ich hier folgen lasse:

S. 4, 16. التَّجْلُ ل. التَّجْلُ.

S. 5, 18. جَائِرٌ ohne و. — Z. 19. أَصْلَانَا أَصْلَانَا.

S. 6, 17. وجوفيا وسيمكا. Da جوفي eine Art Fische ist, ist die Lesart وكنعدا für وسيمكا gewiß vorzuziehen.

S. 7, 8. vielleicht تُعْرِفُهَا ولم zu lesen.

S. 15, 21. ابو العاج ل. ابو العاج ohne Tashdid. Sehr bekannt ist mit dieser Kunja ابو العاج السلمي.

S. 17, 13. الكلام scheint ein Schreibfehler für المكان.

S. 28, 14. الْمُطْعِمُونَ und in der Anm. S. 14. المَطْعَمَان.

S. 28, 14. بولرا ist wohl Schreib- oder Druckfehler für بوارا.

S. 32, 14. تَعَجَّبَ ل.

S. 33, 5. يَقْرُق. Ich möchte يَقْرُقُ lesen: „von dem er fürchtet, daß es dem Magen der Kinder schaden könne.“ — Z. 6. ل. فَتَطْعِمُهُمْ. — Z. 8. ل. vermutlich نقول für يقول. Diese Stelle ist mir aber nicht ganz klar.

S. 35, 13. Wahrscheinlich ist والثنا ohne Hamza zu lesen und [من] zu tilgen, so daß التي الشام als erklärende Apposition zu fassen ist.

S. 37, 16. Auch hier braucht بهذا النعم (eher noch هذا) nicht eingeschaltet zu werden.

S. 43, 12. وَيُحْتَفُّ ist wohl Druckfehler für وَيُجَفِّفُ, wie auch S. 51, 6. وَيُرِّي für وَيُرِي.

S. 54, 12. احزني ل. احزني.

S. ١١, 9 l. فَتَعَرَّكُمْ. — Z. 17 l. vermutlich نَعَرَفَ.

S. ١٥٨, 10 l. وَمُضَعَّةً مِثْلَهَا.

S. ١٥٩, 1 l. الصَّيِّ (Druckfehler).

S. ١٣٠, 2 l. فَلَمَّا. — Z. 7 ist der vorletzte Buchstabe von رَطْبًا unpunktiert.

S. ١٧٠, 6 ist wohl بِرَامِ الْحَيَّةِ zu lesen, dagegen الْجَسَمِ nach ضَرْبِ zu setzen. ضَرْبُهُ muß hier als n. a. vom intrans. ضَرَبَ = اضطرب Beweglichkeit bedeuten. — Z. 14 eher سَمَّكَ (Imperat.) zu lesen.

S. ١٧٧, 4 أَتَيْتْ ist doch gewiß falsch für أَتَيْتُ. Es ist unbegreiflich, wie Asma'l die erstere Lesart hat zulassen können.

S. ١٨٣, 1 l. الْوَدْقَةِ wegen des folgenden مُحَقَّقَةٍ, das hier, wie oft, gegenüber مَحْرَمَةٍ steht, wie umgekehrt (S. ٢١٩, 8, ٢٢٢, 16) مَشْقَلٌ = مَحْرَمٌ ist. Ebenso wird S. ١٥٩, 1 خَفِيفٌ gebraucht. Es ist aber auch möglich, daß nach الْوَدْقَةِ ausgefallen ist وَالْوَدْقَةِ; im Lisān findet man beide Formen. — Z. 20 l. مَشْرُوبَةٍ.

S. ٢٢٧, 17 ist غَمَرُوا Druckfehler für غَمِرَ.

Druckfehler gibt es außer diesen recht wenige, was besonders hervorzuheben ist, da der Satz dieser ganz vokalisiert Texten besonders schwierig war. Ich habe einige Stellen notiert wo و statt ز steht: S. ٢٢, 18, ٥٥, 21, ٦٥, 2, ١٧٥, 4, ١٨٤, 19 und mehrmals in يَقَالُ. Dem Buche sind Indizes der behandelten Wörter, der Dichter und der Reime der zitierten Verse beigegeben. Die ganze Arbeit ist ausgezeichnet.

Leiden.

M. J. DE GORRE.

HERMANN OLDENBERG, *Vedaforschung*. Stuttgart und Berlin 1905, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger. 115 Seiten 8°.

Ein Rückblick und ein Ausblick soll diese neueste Schrift des verdienten Forschers sein. Er verfolgt den Gang, den die Vedaforschung seit den Tagen Roth genommen bis auf die *Vedischen Studien* von Pischel und Geldner und die *Vedische Mythologie* von



HILLEBRANDT. Doch soll dieser Rückblick nur den Zweck haben, das Verständnis der gegenwärtigen Lage unserer Forschungen und damit, wenn es sein kann, auch ihrer Zukunft zu erschließen. Und zwar behandelt der Verfasser nicht nur die vedische Wortforschung und die Vedaphilologie im engeren Sinne, sondern auch die Fragen der vedischen Religion und Mythologie. Da aber die Geschichte der Vedaforschung im wesentlichen die Geschichte eines Streites um Grundprinzipien und Methoden ist und der Verfasser selbst seit Jahren als einer der eifrigsten Forscher an diesem Streite mit beteiligt war, nimmt natürlich die Polemik in der vorliegenden Schrift einen breiten Raum ein. Die Spitze dieser — es braucht kaum gesagt zu werden, stets in vornehmstem Tone geführten — Polemik ist gegen die Verfasser der *Vedischen Studien* und, was die Mythologie anbelangt, gegen HILLEBRANDT gerichtet. Am schlechtesten kommt bei OLDENBERG Sayana weg. Für das richtige Verständnis des Veda stellt der Verfasser geradezu als erste Forderung die auf, daß wir der Versuchung widerstehen, dem Irrlicht der Erklärungen Sayanas und seiner Genossen zu folgen (S. 45). OLDENBERG weist auf die theologischen und mystischen Phantastereien und etymologischen Spielereien der Brāhmanas hin und fragt: „Ging nun neben der Überlieferung dieses Schlages — wenn man das Wort Überlieferung hier überhaupt brauchen will — ein zweiter Strom andersgearteter, besonnenerer Tradition einher?“ (S. 23.) OLDENBERG verneint die Frage. Aber ich glaube doch, daß wir aus den Brāhmanas nicht allzu viel schließen dürfen. Gewiß hat man die Hymnen zur Abfassungszeit der Brāhmanas nicht mehr ganz verstanden, aber anderseits beweisen nicht alle phantastischen Deutungen und Mißdeutungen von Vedastellen, daß man von der richtigen Erklärung derselben keine Ahnung gehabt habe. Was wird nicht alles von den Theologen des Talmud aus Bibelstellen herausgelesen und in sie hineingedeutet, ohne daß wir deshalb annehmen dürfen, daß diesen Theologen das sprachliche — lexikalische und grammatische — Verständnis der Bibel gefehlt habe? Theologen deuten, legen unter, sie wollen gar nicht erklären oder auslegen. In Indien finden

wir aber neben den theologischen Deutungen der Brähmapas doch auch den Versuch einer ‚wissenschaftlichen‘ — so wissenschaftlich als man eben damals sein konnte — Auslegung der Vedatexte bei Yaska und seinen Vorgängern. Diese und ihre Nachfolger bis auf Sayana wollen (mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln) den Veda erklären; sie wollen nicht irgend etwas beweisen, wie die Theologen der Brähmapas, sondern in den Sinn der Texte eindringen, wie wir es wollen. Dabei irrten sie oft, weil ihnen nicht die Mittel der Exegese zu Gebote standen, über welche wir heute verfügen. Dagegen hatten sie etwas, was wir nie in dem Maße haben können, wie sie: indisches Denken und indisches Fühlen. An eine Überlieferung, die bis auf die Dichter der Hymnen zurückgeht, glauben wohl auch PISCNZT und GELDSAN nicht, aber an eine Tradition der Vedaxexegese, die Sayana mit Yaska und diesen mit seinen (von den Hymnendichtern immerhin noch sehr weit entfernten) Vorgängern verbindet, wird man doch glauben können. An eine solche Tradition wird man bei den *sampradāyavidah*, von denen Sayana spricht (vgl. *Vedische Studien* I, p. XI), zu denken haben. Aber selbst wenn wir jeden Gedanken an eine tatsächliche Überlieferung preisgeben, so sind Sayana und seine Vorgänger doch schon als Inder oft in der Lage, das Richtige zu treffen, wo der Europäer leicht irgehen kann. Es ist übrigens bezeichnend, daß ROTH, der Sayana ungefähr so wie OLDENBERG geschätzt, d. h. unterschätzt hat, im ‚Petersburger Wörterbuch‘ doch die Erklärungen Sayanas anführt, wo er nichts anderes zu raten weiß. Und ich glaube, daß Sayana immerhin unter den Vedaxegeten, die in die Irre gegangen sind — und das sind sie ja alle mehr oder minder — gehört zu werden verdient und das Licht seiner Erklärungen nicht immer ein ‚Irrlicht‘ ist.

Nicht gerecht ist OLDENBERG meiner Ansicht nach auch den Arbeiten LUDWIGS geworden (S. 10). In mehr als einer Beziehung war LUDWIG ein Pfadfinder und ein Bahnbrecher auf dem Gebiete der Vedaerklärung. Er war der erste, der die dem Rigveda am nächsten stehende übrige Vedaliteratur — die Samhitās des Yajur-



veda und Atharvaveda, die Brāhmanas und die Sūtras — für die Vedaxegese gründlich ausgenutzt hat. Und was OLDENBERG S. 46 verlangt, hat LUDWIG bereits zum großen Teil getan, insbesondere was die Berücksichtigung der vedischen Ritualliteratur und die Förderung ‚den Rigveda selbst zum Sprechen zu bringen‘ betrifft.

Die zweite Hälfte des Buches, welche sich mit Religion und Mythologie beschäftigt, kann als eine Ergänzung zu des Verfassers ‚Religion des Veda‘ angesehen werden. Er nimmt hier Stellung zu den neueren Forschungen HILLEBRANDTS und verteidigt die von ihm früher aufgestellten Ansichten. Besonders sei auf die Ausführungen über die Gottheiten von der Art des Savitar ‚Antreiber‘ und die lehrreichen und auch überzeugenden Bemerkungen über Brhaspati und Brahman (S. 81, 85 ff.) hingewiesen.

Wertvolle Exkurse über *dhēnā* und *sumāka* und über einige Rigvodastellen, bei deren Erklärung methodische Fragen in Betracht kommen, bilden den Schluß der Schrift, welche als eine dankenswerte Ergänzung zu des Verfassers früheren Werken den Fachgenossen willkommen sein wird.

M. WINTERNITZ.

---

ARTHUR ANTHONY MACDONELL, *The Brhad-devatā attributed to Śaunaka. A Summary of the Deities and Myths of the Rig-Veda, critically edited in the Original Sanskrit with an Introduction and seven Appendices, and translated into English with Critical and Illustrative Notes by —. Part I: Introduction and Text and Appendices. Part II Translation and Notes. Cambridge, Massachusetts Published by Harvard University 1904. (Harvard Oriental Series edited by CHARLES ROCKWELL LASMAN. Vols. 5 and 6.)*

Wenn in Zukunft ein Universitätslehrer seinen Schülern *o*culis demonstrieren will, wie eine Ausgabe eines Sanskrittextes beschaffen sein und wie sie nicht beschaffen sein soll, so braucht

er nur den in der *Bibliotheca Indica* erschienenen Text der Bhaddevatā von Rajendralāla Mitra mit der wirklich kritischen Ausgabe in der *Harvard Oriental Series* von MAUDONELL zu vergleichen. Dort ein tatsächlich unbrauchbarer, aus einer Anzahl von Manuskripten, über welche der Herausgeber keinerlei Aufschluß gibt, durch willkürliche Auswahl von Lesarten hergestellter Text, der durch Irrtümer des Herausgebers und durch Druckfehler noch schlechter ist, als er auf Grund der Manuskripte zu sein brauchte, während die in den Anmerkungen gegebene reichliche *varieta lectio* gar keinen Wert hat, da das Verhältnis der benutzten Manuskripte zu einander nicht beachtet ist; hier ein durchaus zuverlässiger Text, wahrhaft kritisch herausgegeben auf Grund sorgfältiger Prüfung der Handschriften, deren Verhältnis zu einander genau festgestellt ist, und unter Heranziehung aller anderen, gerade hier so reichlich vorhandenen Hilfsmittel zur Herstellung des Textes. Die große Anzahl von Manuskripten, die MAUDONELL benützt hat, zerfällt in zwei Gruppen, welche zwei Rezensionen, eine längere und eine kürzere, darstellen. Der Herausgeber hält die längere Rezension für die ursprünglichere.<sup>1</sup> Etwa ein Fünftel des Inhalts der Bhaddevatā wird von Śaṅgurusīya, Śāyana und der Nīṭimāñjarī zitiert, und auch diese Zitate sind für die Herstellung des Textes ausgenützt worden, die Nīṭimāñjarī auf Grund mehrerer von A. B. KERTU, einem Schüler MAUDONELLs, kollationierter Manuskripte.

Der Herausgeber hat sich aber nicht darauf beschränkt, uns diesen für die vedische und epische Literatur gleich wichtigen Text durch eine sorgfältige, den strengsten Anforderungen philologischer Kritik genügende Ausgabe zugänglich zu machen, sondern er hat auch durch eine literarhistorische Einleitung, eine sinngetreue Übersetzung und äußerst wertvolle Appendices alles getan, was nur zum

<sup>1</sup> Mir ist es aber doch sehr aufgefallen, daß die mit B bezeichneten (d. h. nur in der längeren Rezension vorkommenden) Verse und Versstellen in der Regel weggelassen werden können, ohne im Zusammenhang irgendwie vermißt zu werden. Daß sie „the general impression of superfluous matter“ machen, gibt auch MAUDONELL zu.



Verständnis des Werkes und seines Verhältnisses zur übrigen indischen Literatur beitragen kann.

Die *Bṛhaddevatā* steht ja zu zahlreichen Werken der vedischen Literatur — zur *Rgveda-Saṃhitā*, zum *Naighaṇṭuka* und *Nirukta*, zur *Sarvānukramanī* und anderen *Anukramanīs*, zum *Rgvidhāna* und zu den *Itihāsas* der *Brahmanas* — in engster Beziehung. Darum sind namentlich die *Appendices* i (*Index of Vedic Pratikās cited in the Bṛhaddevatā*), v (*List of Passages from the Bṛhaddevatā cited in other Works*) und vi (*Relation of the Bṛhaddevatā to other Texts*) überaus dankenswert. MACDOXELL weist nach und *Appendix vi* zeigt es uns deutlich, daß die *Bṛhaddevatā* später ist als *Yāskas Nirukta*, welches sie zitiert, und älter als die *Sarvānukramanī*, in der sie zitiert wird. Indem er *Kātyāyana*, den Verfasser der *Sarvānukramanī*, für identisch mit dem Verfasser des *Śrantasūtra* zum weißen *Yajurveda* und der *Vājasaneyi-Anukramanī* hält, glaubt er die *Bṛhaddevatā* zwischen 500 und 400 v. Chr. ansetzen zu können. Richtiger schiene es mir doch, wenn er sich darauf beschränkt hätte, die *Bṛhaddevatā* zeitlich zwischen *Yaska* und *Kātyāyana* zu setzen; denn das Hantieren mit Jahreszahlen ist bei der vedischen Literatur immer eine bedenkliche Sache und meiner Ansicht nach bis jetzt überhaupt nicht statthaft. Wer bürgt uns dafür, daß *Yaska* nicht älter als gerade 500 v. Chr. ist, und daß wir ‚die spätere Sūtraperiode‘ (was immer das bedeuten mag) nicht später als die Mitte des 4. Jahrhunderts v. Chr. datieren dürfen?

Ebenso scheint es mir etwas unvorsichtig, oder wenigstens unvorsichtig ausgedrückt, wenn MACDOXELL behauptet, daß das *Mahābhārata* zur Abfassungszeit der *Bṛhaddevatā* sich nur in einem ‚embryonischen Zustand‘ befunden haben könne. Das wäre nur dann richtig, wenn MACDOXELL unter ‚embryonischem Zustand‘ jedes von unserem jetzigen Epos verschiedene *Mahābhārata* verstehen wollte. Daß die *Bṛhaddevatā* älter als unser jetziges *Mahābhārata* ist, kann unbedingt zugegeben werden. Als Sammlung alter *Itihāsa*-stoffe steht die *Bṛhaddevatā* der vedischen *Brahmaṇa*-Literatur unbedingt näher, als den brahmanischen *Itihāsas*, wie sie in unserem *Mahābhārata*

erzählt werden. Darum kann aber doch das eigentliche Epos, die Bardenpoesie, die Heldendichtung vom Kampf der Kauravas und Pāṇḍavas, viel älter sein, als die dieser Dichtungsart ganz fernstehende Brhaddevatā. Es handelt sich ja ganz darum, was wir als ‚das Mahābhārata‘ bezeichnen und was MACDONELL unter ‚embryonischem Zustand‘ des Mahābhārata versteht. Es ist aber wichtiger, als es scheinen mag, sich hier ganz klar auszudrücken, gerade wenn man wie MACDONELL mit bestimmten Zahlen hantiert. Wenn er die Brhaddevatā genau zwischen 500 und 400 v. Chr. ansetzt, so sagt er damit auch, daß zwischen 500 und 400 v. Chr. ‚das Mahābhārata‘ noch nicht oder höchstens ‚als Embryo‘ existiert haben kann. Das ist aber eine Behauptung, die nur gelten kann, wenn man unter ‚Mahābhārata‘ nur unser jetziges Mahābhārata mit allen seinen heterogenen Bestandteilen samt allen Zusätzen und Nachträgen versteht. Ich habe die Itihāsas, welche die Brhaddevatā mit dem Mahābhārata gemein hat oder vielmehr in bezug auf welche die beiden Werke sich berühren — denn nur selten sind es ganz dieselben Geschichten —, genau verglichen und halte es für ebenso ausgeschlossen, daß die Brhaddevatā irgend etwas aus dem Mahābhārata entlehnt habe, als daß letzterem die Brhaddevatā als Quelle gedient haben sollte.<sup>1</sup>

Aber nicht nur für die treffliche Ausgabe und die außerordentlich wertvollen Beiträge verdient der Herausgeber unseren vollsten Dank, sondern auch für die ungemein praktische Anordnung der gegebenen Materialien. Wir finden im ersten Band nebst Einleitung und Appendices den schön gedruckten Text, in welchem die Verse, welche sich bloß in einer der beiden Rezensionen finden, durch vorgesetzte Buchstaben auf den ersten Blick kenntlich sind. Der zweite Band gibt dann zu jedem Vers eine sinngetreue Übersetzung, den ganzen kritischen Apparat und literarische Nachweise. Diese Art der Anordnung des Stoffes macht den Gebrauch des Werkes

<sup>1</sup> Siehe meinen Aufsatz ‚Brhaddevatā und Mahābhārata‘, der im nächsten Heft dieser Zeitschrift erscheinen soll.



recht handlich und bequem. So können wir denn auch Professor LANKAN, den verdienten Herausgeber der prächtigen *Harvard Oriental Series*, zu dieser wertvollen Bereicherung seiner Sammlung nur aufs herzlichste beglückwünschen.

M. WINTERNITZ

Verzeichnis der bis zum Schluß des Jahres 1905 bei der Redaktion  
der WZKM. eingegangenen Druckschriften.

- ADLER, ELKAN NATHAN, *About Hebrew Manuscripts*. Oxford, University Press: 1905.
- ANATOLE, *Zeitschrift für Orientforschung*. Herausgegeben von WALDEMAR BECK und ERNST LOHMANN. Heft 1: Die Keldischin-Stele und ihre chaldäisch-assyrischen Keilschriften von DR. WALDEMAR BECK. Mit 1 Karte und 3 Tafeln. Leipzig, MAX BÖGER, 1905.
- ATTI della Reale Accademia dei Lincei. Anno CCIII. 1905. Roma, Accademia dei Lincei. 1905.
- BARTHOLOMAE, CHRISTIAN, *Die Gatha's des Avesta*. Zarathushtra's Bergpredigten übersetzt. Straßburg, K. J. TRÜBNER, 1905.
- BRYAN, ANTHONY ASHLEY, *The Nakā'id of Jarir and Al-Farazdak*. Vol. I. Part I. Leiden, E. J. BRILL, 1905.
- BROWNE, EDWARD G., *Ibn Isfandiyār's History of Tabaristān (Translation)*. E. J. W. GIBB. Memorial Volume II. Leiden, E. J. BRILL, 1905. (London, R. QUARTICH.)
- CALAND, W., *De Literatuur van den Sāmaveda en het Jaiminigrhasūtra*. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel VI. N° 2.) Amsterdam, MOLLER, 1905.
- Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the library of the India Office. Part VII, edited by JULIUS EGGELENG. London, 1904.
- Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts of the British Museum by S. MARGOLIOUTH. Part II. London, Brit. Museum, 1905.
- Census of India, 1901, Vol. I, by H. H. RISLEY. *Ethnographic Appendices*. Calcutta, 1903.
- CIMINO, ALFONSO, *Vocabolario Italiano - Tigrini e Tigrini - Italiano*. Roma, E. LOESCHER & Co., 1904.
- Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium curantibus J. B. CHABOT, J. GUIBÉ, H. HYVERNAAT, B. CARRA DE VAUX. *Scriptores Aethiopiæ: Ser. I, Tom. XXXI (textus et versio), Series II, Tom. V, Pars I et II (textus et versio), Ser. II, Tom. XVII (textus et versio), Ser. II, Tom. XXII (textus et versio), Ser. II,*



- Tom. XIII (textus et versio). — *Scriptores Arabici*: Ser. III, Tom. 1 (textus et versio). — *Scriptores Syri*: Ser. II, Tom. LXIV (textus), Ser. II, Tom. LXIII (textus et versio), Ser. III, Tom. IV, Pars I et II (textus et versio). Leipzig, HARRASSOWITZ, 1904/5.
- DREYHOFF, HARTWIG, Les opuscules d'un Arabisant. 1868—1905. Paris, CARINGTON, 1905.
- FERRAND, GABRIEL M., Un texte Arabico-Malgache du XVI<sup>e</sup> siècle, transcrit, traduit et annoté d'après les mss. 7 et 8 de la Bibliothèque Nationale. Tiré des notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques. Tom. XXVIII. Paris, G. KLINCKBERG, 1904.
- FLORENZ, K., Geschichte der japanischen Litteratur. 1. Halbband. („Die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen“, Bd. I.) Leipzig, C. F. AMERLANG, 1905.
- GABBE, RICHARD, Die Bhagavadgītā. Aus dem Sanskrit überetzt. Mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihr Alter. Leipzig, H. HANSSER, 1905.
- GIBB, E. J. W., A history of Ottoman Poetry, Volume IV, edited by EDWARD G. BROWNE. London, LIZAC & Co., 1905.
- HAFNER, AUGUST, Texte zur arabischen Lexikographie, nach Handschriften herausgegeben. Leipzig, HARRASSOWITZ, 1905.
- Hantes Amorya. Jahrgang 1905. Wien, Mechitharisten, 1905.
- HAYES, BEHN, JOS., Bibel und Ägypten. Abraham und seine Nachkommen in Ägypten. 1. Teil. Gen. Kapitel 12—41 inkl. Münster i. W., ASCHENDORFF, 1904.
- Hiersmanns Handbücher, Bd. 1: Die Architektur von Griechenland und Rom von W. J. ANDERSON und R. PRINZ SPIERS. Lief. 1. Leipzig, W. HIERSMANN, 1905.
- HOMIKA, J., le Père, Rituel des offices et cérémonies en usage dans l'église Syro-Maronite. Première Partie. Beyrouth, 1905.
- HOROWITZ, JOSEF, Spuren griechischer Mimen im Orient. Mit einem Anhang über das ägyptische Schattenspiel von FRIEDR. KERN. Berlin, MAYER und MÜLLER, 1905.
- Izvestija obščestva archeologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom Universitetě, Tom. XX. 4 i 5, 6. Universität zu Kasan, 1904.
- JAHN, WILHELM, Über die kosmogonischen Grundanschauungen im Mānava-Dharma-Sastram. Inauguraldissertation Würzburg. Leipzig, DRUGOWIN, 1904.
- Journal of the American Oriental Society. Vol. 25, Second Half; Vol. 26, First Half. New Haven, 1904/5.

- Journal, *The American*, of philology, edited by B. L. GILDERSLEEVE. Vol. XXV, 3—4; Vol. XXVI, 1—2. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1905.
- JUCHELSON, WALDEMAR, Essay on the grammar of the Yukaghir language. (Reprinted from the *Annals N. Y. Ac. Sci.* Vol. XVI, Part II, March 1905.)
- LANDBERG, le comte de, Études sur les dialectes de l'Arabe méridionale. 2<sup>e</sup> vol.: *Dafinab. Première partie: Textes et traduction.* Leiden, E. J. Brill, 1905.
- List of Sanskrit, Jaina and Hindi Manuscripts, purchased by order of government and deposited in the Sanskrit College Benares 1902. Allahabad, Government Press, 1904.
- LITTMANN, ENNO, *Modern Arabic Tales*. Vol. 1: Arabic Text. (Part VI of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900 — under the patronage of V. EVERIT MACY, CL. M. HYDE, B. TALBOT B. HYDE, and J. N. PHILIPS STOKES.) Leiden, E. J. Brill, 1905.
- LITTMANN, ENNO, *Semitic Inscriptions*. (Part IV of the publications of an American archaeological expedition to Syria in 1899—1900.) New York, The Century Co. (WILLIAM HEINEMANN: London.) 1905.
- LITTMANN, ENNO, *Bibliotheca Abyssinica*, Studies concerning the languages, literature and history of Abyssinia. I. The legend of the queen of Sheba in the tradition of Axum, by the editor. II. The text of the Ethiopic version of the Octateuch, with special reference to the age and value of the Haverford Manuscript, by Dr J. OSCAR BOYD. Leiden, E. J. Brill, 1905.
- MACDONELL, ARTHUR ANTHONY, *The Bṛhad-Devatā attributed to Sānaka*, A summary of the deities and myths of the Big-Veda. Critically edited in the original Sanskrit with an introduction and seven appendices, and translated into English with critical and illustrative notes. Part I: Introduction and Text and Appendices. Part II: Translation and Notes. (Harvard Oriental Series. Edited with the cooperation of various scholars by CHARLES ROCKWELL LANMAN. Vol. 7, VI.) Cambridge, Massachusetts, published by Harvard University, 1904.
- Al-Machriq, *Revue catholique orientale* bimensuelle. Jahrgang 1905. Beyrouth, 1905.
- MARQUART, J., *Untersuchungen zur Geschichte von Iran*. 2. Heft. (Schluß.) Leipzig, DIETRICH'sche Verlagsbuchhandlung THEODOR WIECHER, 1905.
- Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Herausgegeben vom Vorstande. Bd. 3, Teil 1. Tokyo, 1905. (Berlin, A. ASHER & Co.)
- NAHEL, ERASMUS, *Die nachdavidische Königsgeschichte Israels*, ethnographisch und geographisch beleuchtet. Wien und Leipzig, CARL FROMM, 1905.
- NICHOLSON, RAYNOLD A., *The Tadhkiratu 'l-Awliyā* (First part) of Shaykh



- Farida 'D-Din 'Attâr, edited in the original Persian, with preface, indices and variants. With a critical introduction by Mirzâ 'I.-Wahhâb-'I Qazwini. (Persian Historical Texts, Vol. III.) Leiden, E. J. Brill (London, Luzac & Co.), 1905.
- OLDENBERG, HERMANN, Vedaforschung. Stuttgart, Cotta, 1905.
- Oriens Christianus. Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients von ANTON BAUMSTARK. IV. Jahrg., 1. Heft. Rom, 1905.
- PÉRIER, JEAN, Vie d'Al-Hadjdjadj ibn Youssef (41—95 de l'Hégire = 661—714 de J. C.) d'après les sources arabes. (Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques, Fasc. 151.) Paris, BOUILLON, 1904.
- Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche. Ser. v, Vol. XIV. Roma, 1905.
- PUTER, J. N., The Śranta-Sūtra of Drahyāyana, with the commentary of Dharmā, Part I. (Reprinted from the 'Acta Societatis Scientiarum Fennicae', T. XXV, Pars II.) London, Luzac & Co., 1904.
- SIECKA, ERNST, Indra's Drachenkampf. (Nach dem Rîgveda.) Berlin, Weidmann, 1905.
- STEINACHMEIDER, MORITZ, Die Geschichtsliteratur der Juden in Druckwerken und Handschriften. I. Abteilung: Bibliographie der hebräischen Schriften. Frankfurt a/M, KAUFFMANN, 1905.
- Linguistic Survey of India. Vol. II. Mon-Khmer and Siamese-Chinese Families (including Khami and Tai). Compiled and edited by G. A. GRIBSON. Vol. III. Tibeto-Burman Family. Part III. Specimens of the Kuki-Chin and Burma Groups. Compiled and edited by G. A. GRIBSON. Vol. VI. Indo-Aryan Family. Mediate Group. Specimen of the Eastern Hindi Language. Compiled and edited by G. A. GRIBSON. Calcutta, 1904.
- Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap gevestigd te Amsterdam. Onder Redactie van A. L. VAN HASSELT, A. A. BRECKMANN, E. HEIJDRING, J. F. NIEMMYER en JON. P. SNEELMAN. Tweede Serie. Deel XXII, N° 4. Leiden, E. J. Brill, 1905.
- VOOGT, FREDRIK, Die konsonantischen Varianten in den doppelt überlieferten poetischen Stücken des Massoretischen Textes. Inauguraldissertation Leipzig. Leipzig, DRECHSLER, 1905.
- WISNERITZ, M., Geschichte der indischen Literatur. 1. Halbband. (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen, Bd. IX.) Leipzig, C. F. AMERLANG, 1904.
- ZACH, E. von, Lokalkographische Beiträge. III. Peking, 1905.





14 ✓  
cp

*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.